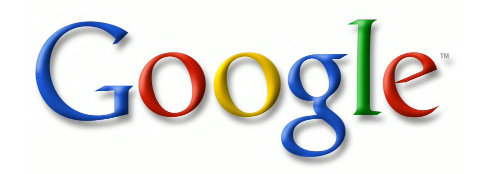
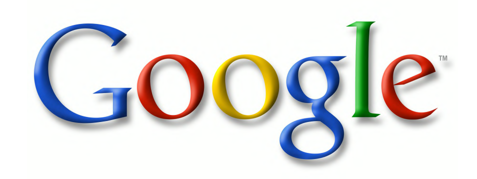
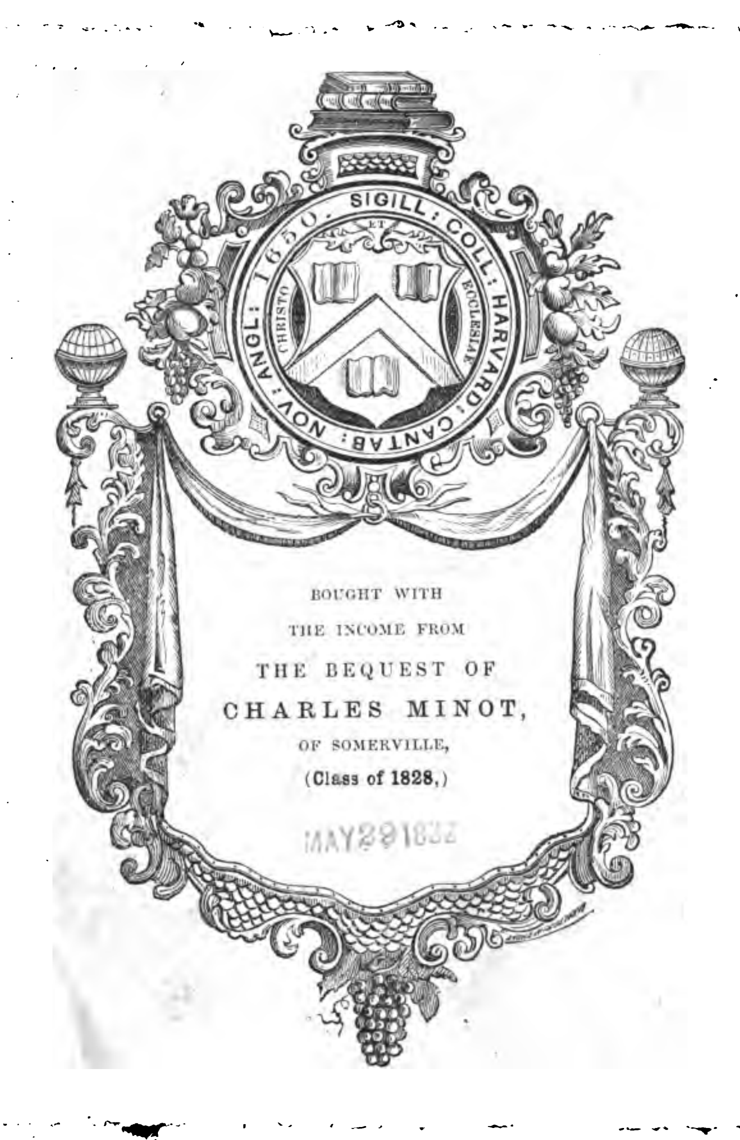







SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
CHARLES MINOT,
OF SOMERVILLE,
(Class of 1828,)

LA DOCTRINE

DU LOGOS

TURIN — VINCENT BONA
Imprimeur de S. M. et RR. Princes.

LA DOCTRINE

DU LOGOS

CHEZ

PHILON D'ALEXANDRIE

PAR

HENRY SOULIER

Doct. phil.



ROME TURIN FLORENCE

HERMANN LOESCHER

1876

TABLE DES MATIÈRES

I^RE PARTIE

PRINCIPES GÉNÉRAUX

IIme PARTIE

LA DOCTRINE DU LOGOS

CONCLUSION

PRÉFACE

Bien que la doctrine qui fait le sujet du présent travail ait été souvent traitée avec l'importance et la profondeur qu'elle mérite par des théologiens et des historiens allemands de la philosophie, elle ne semble pas avoir excité beaucoup d'intérêt dans d'autres contrées, en Italie et en France par exemple, attendu qu'il n'existe, à notre connaissance, aucun écrit de ce genre dans la littérature scientifique de ces deux pays (1). Nous n'avons pas la prétention de combler à nous seuls cette lacune, mais nous croyons bien faire en apportant notre pierre, aussi petite qu'elle soit, à la construction d'un édifice que d'autres plus autorisés que nous se chargeront de terminer et de perfectionner.

Il est toutefois un motif spécial qui nous engage à étudier,

(1) Il n'existe du moins pas de travaux spéciaux sur le *Logos* de Philon. Les pages que Vacherot *(Hist. de l'École d'Alexandrie)* et Franck *(La Cabale ou la Philosophie des Juifs)* consacrent à Philon ne sont pas des expositions de la doctrine philonienne du *Logos*. Quant à Delaunay *(Philon d'Alexandrie)*, il ne se place qu'au point de vue historique.

aussi profondément que notre peu d'expérience nous le permet, les théories philoniennes sur le *Logos*. Ayant dû, il y a quelques années, présenter au terme de nos études théologiques une dissertation sur quelques doctrines principales d'Athanase le grand, nous ne tardâmes pas à constater combien la métaphysique des Pères grecs de l'Église chrétienne avait d'éléments communs avec les théories alexandrines antérieures et surtout avec la philosophie religieuse des Juifs. Notre intention étant de nous occuper prochainement de la notion du *Logos* telle qu'elle nous est présentée par les docteurs chrétiens d'Alexandrie, nous avons cru bon de faire précéder notre futur travail d'une étude préliminaire qui traite de cette même doctrine, puisée chez Philon le Juif.

Les sources immédiates dont nous nous sommes servis sont extraites des œuvres de Philon telles qu'elles nous ont été conservées dans les éditions de *Gelenius* (Francfort 1691), de *Thomas Mangey* (Londres 1742) et de *Richter* (Tauchnitz, Leipzig 1851, 8 volumes). Les principaux ouvrages appartenant à la littérature du sujet, que nous avons consultés, sont les suivants:

Gfrörer - *Kritische Geschichte des Urchristenthums* (Stuttgart 1831).

Ritter - *Geschichte der Philosophie* (1834).

Daehne - *Geschichtl. Darstellung der jüd. alex. Religionsphilosophie* (Halle 1834).

Grossmann - *Quaestiones philoneae* (Lips. 1829, 1841, 1842).

Lutterbeck - *Neutestamentliche Lehrbegriffe* (1852).

MAIER - *Commentar zu Johannes.*

DORNER - *Entwickelunggeschichte der Lehre v. d. Person Christi.*

KEFERSTEIN - *Philos Lehre v. d. göttl. Mittelwesen* (Leipzig 1846).

MÜLLER - *Art. « Philo » in Herzog's Real Encyclop.* XI, 578.

STEINHART - *Art. « Philo » in Pauly's Real Encyclop.* V, 1499.

BUCHER - *Philonische Studien* (Tüb. 1848).

VACHEROT - *Hist. crit. de l'Ecole d'Alexandrie* (Paris 1846).

ZELLER - *Die Philosophie der Griechen* (Edit. 1868).

HEINZE - *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie* (1872).

UEBERWEG - *Grundriss der Gesch. der Philosophie* (1871).

SCHÜRER - *Lehrbuch der neutestamentl. Zeitgeschichte* (1874).

FRANCK - *La Kabbale, ou la phil. des Juifs* (Paris).

DELAUNAY - *Philon d'Alexandrie* (Paris 1867).

Nous regrettons de n'avoir pu profiter du remarquable ouvrage de SIEGFRIED (*Philo von Alexandria als Ausleger des A. T.;* Jena 1875) qui a paru à une époque où notre travail était terminé.

Turin, le 12 *octobre* 1875.

HENRI SOULIER

Dr. Phil.

INTRODUCTION

Avant de nous occuper de cette partie de l'enseignement de Philon qui traite de l'idée du Logos, nous devons examiner certains points principaux qui caractérisent l'ensemble de sa philosophie. Si l'on veut apprécier une idée à sa juste valeur, il est nécessaire d'en considérer les antécédents ainsi que la nature des rapports qui la relient avec son entourage. La doctrine qui fera l'objet spécial de notre étude se trouve précisément former le point central vers lequel viennent se rencontrer tous les enseignements du célèbre alexandrin; elle est l'expression la plus caractéristique de sa théosophie et le résultat le plus direct de sa spéculation. Cette théorie indique donc chez son représentant un travail intellectuel préliminaire qu'il est utile de connaître, et suppose une série de principes qu'il ne sera point superflu d'analyser, car ils nous indiqueront la route qui conduit à l'idée mère de tout le système, savoir la doctrine des Intermédiaires divins.

L'idée d'un intermédiaire suppose toujours la connaissance

des termes entre lesquels il est appelé à jouer un rôle; dès lors, comme la notion la plus générale que notre philosophe ait conçue du Logos divin se trouve justement être celle d'un élément intermédiaire, il est naturel que nous cherchions d'abord à donner une idée aussi exacte que possible des deux catégories d'êtres entre lesquels le Logos devra exercer sa fonction médiatrice dans le sens le plus étendu de ce mot.

De la connaissance de ces principes généraux, dont nous donnerons d'abord une esquisse, devront jaillir des lumières sur les motifs qui conduisirent notre auteur à développer avec une si grande richesse de détails une théorie qui devait plus tard exercer une influence si marquée sur l'École philosophique d'Alexandrie et sur la métaphysique des Pères grecs de l'Eglise chrétienne. — Cette étude préliminaire est d'une grande importance pour notre sujet, car tout en traitant des deux antithèses qui devront être plus tard conciliées, elle s'occupe précisément aussi des éléments qui constituent la base même du système philosophico-religieux de Philon le Juif.

Nous sommes cependant loin de considérer les doctrines diverses de notre auteur comme formant un véritable système. Nous n'avons plutôt ici que le mélange peu circonspect de plusieurs tendances, d'une multitude d'éléments hétérogènes, extraits de philosophies diverses, que le syncrétiste ne s'est pas souvent donné la peine de coordonner logiquement, et dont il ne paraît pas s'être soucié d'atténuer les contradictions. — Toutefois l'ensemble des doctrines essentielles de Philon, c'est à dire de celles qu'il s'est le plus

appropriées et qui sont aussi un fruit de ses méditations, nous paraissent reposer sur un terrain commun, sur une notion générale prédominante : le dualisme. Oui, la théologie et la philosophie du penseur juif, se basent sur une conception dualiste très-multiple, qui n'exprime pas seulement l'incompatibilité absolue entre Dieu et la matière, mais en général le contraste qui distingue et qui sépare absolument l'Infini d'avec le fini, le parfait d'avec l'imparfait, l'intelligible d'avec le sensible, l'esprit d'avec le corps, en un mot, qui met un abîme entre Dieu et l'Univers. C'est ce que nous constaterons dans le courant de la première partie de notre travail.

C'est une de ces antithèses qui sert de point de départ à notre philosophe pour rechercher l'origine de toutes choses. Ce point de départ lui est fourni, dit-il, par l'expérience. En effet, bienque Philon manifeste à plusieurs reprises sa prédilection pour toute connaissance qui dérive d'une intuition immédiate assez peu déterminée (1), et que selon lui la perception des choses se borne souvent au seul monde sensible et corporel, nous avons cependant le droit d'affirmer qu'il considère aussi l'intermédiaire de l'expérience et des sens comme un moyen efficace d'arriver à une certaine connaissance de la vérité. C'est du moins l'expérience qui préside à son point de départ, puisqu'il procède, selon sa propre expression, « de bas en haut », c'est à dire du par-

---

(1) *Philonis Judaei opera* (quae reperiri potuerunt omnia, etc. Edid. Thomas Mangey, Lond. 1742, 2 vol.); Voyez: *De Migratione Abrahami*, Tome I, p. 441, 446. *De Cherubim*, I, 143. *De Incorrupt. Mundi*, II, 487.

ticulier au général (1), de la connaissance des choses sensibles à celle des intelligibles (2). C'est pourquoi il nous dit souvent que « la philosophie est née de la contemplation des êtres créés » (3). Aussi, au début même de ses recherches sur l'origine de l'univers il consulte son expérience, et par une étude approfondie de la nature il arrive à se persuader de l'existence de deux principes antérieurs à toute créature. Ces deux éléments sont désignés sous les noms de « τὸ δραστήριον αἴτιον » et de « τὸ παθητικόν » ou « παθητόν » c'est à dire l'agent cause et l'élément passif ou le passible. Il y a donc un principe actif et un élément qui supporte l'action (4). D'un côté la cause et de l'autre, non pas l'effet, mais l'objet sur lequel le premier agent peut exercer une influence et produire des effets. Cette assertion nous met sous les yeux une théorie dualiste que nous ne pourrons déterminer qu'après avoir étudié la notion philonienne de Dieu et de la matière.

---

(1) *De Praemiis et poenis*, II, 414, 415: « κάτωθεν ἄνω προέρχεσθαι ».
(2) *Quod a Deo mitt. Somn.*, I, 649.
(3) *De Opificio mundi*, I, 18. *De spec. legibus*, II, 330. *De Confus. linguarum*, I, 419.
(4) *De Opif. mundi*, I, 2.

Iʳᵉ PARTIE.

PRINCIPES GÉNÉRAUX.

CHAPITRE I.

LA NOTION DE DIEU.

Dieu est-il, et quelle est sa nature? Telles sont, dit notre auteur, les deux questions primordiales qui se présentent immédiatement à l'esprit de tout homme qui médite sur la Divinité (1). Philon se préoccupe d'abord de la première, à laquelle, dit-il, le philosophe est en état de répondre d'une manière satisfaisante. Et pour sa part, bien que la Foi en la tradition juive soit suffisante pour satisfaire sa conscience religieuse au sujet de l'existence de Dieu, il n'en désire pas moins satisfaire aussi aux exigences de sa conscience philosophique en en cherchant des preuves. Il les puise dans *l'argument physico-théologique* des anciens, qui conclut de l'exis-

---

(1) *De Monarchia*, II, 216.

tence de l'Univers et de l'harmonie qui y règne, à l'existence de Dieu qui en est la cause première. Philon se plait à exposer cet argument toutes les fois que l'occasion s'en présente, souvent même avec éloquence et avec art (1). Mais comme ce côté de sa doctrine n'offre aucune particularité en lui même, nous nous contentons de le signaler sans nous y arrêter plus longtemps. — La question de la *nature* ou de l'*essence* divine (τὸ τί ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν) (2), à laquelle Philon voudrait répondre par une fin de non recevoir, aura plus d'importance pour nous, car elle est une doctrine essentielle de notre philosophe.

Il se trouve fort embarrassé quand il s'agit de définir la nature de l'être dont il vient de constater l'existence. La méthode qui procède du particulier au général, et par conséquent de l'être particulier à l'être universel, ne lui est d'aucune utilité pour la connaissance de la nature divine (3), car, dit-il, il n'y a rien en nous ni autour de nous, sur quoi nous puissions nous baser pour la concevoir; il nous manque un organe pour atteindre ce but (4). Dieu est si élevé et si éloigné de la nature créée, qu'il est impossible à l'âme d'en pénétrer l'essence (5); il est insaisissable (6). D'ailleurs comment l'âme pourrait elle obtenir ce résultat puisqu'elle ne se connaît pas elle même (7)? Lorsqu'elle veut méditer sur la nature divine, elle tombe dans des contemplations obscures et finit par reconnaître que Dieu est incompréhensible (8).

(1) *De Monarch.*, II, 216-217. *De Praemiis et poen.*, II, 414, etc.
(2) *Ibid. De Monarch.*, l. cit.
(3) *Ibid.*
(4) *De Nominum mutat.*, I, 579. *Leg. alleg.*, I, III, 128.
(5) *De Somnis*, I, II, 630.
(6) *Ibid.*, 575.
(7) *De Mutat. nomin.*, l. cit.
(8) *De posteritate Caïni*, I, 229.

Celui qui veut trop approfondir les mystères divins ressemble à ces hébreux dont parle l'Écriture, qui après s'être longtemps fatigués à creuser un puits n'y trouvèrent point d'eau pour se désaltérer. On ne trouve point l'eau vivifiante, quand on veut pousser trop loin les connaissances humaines, car du moment que l'on ne peut même pas atteindre une perfection relative dans le domaine des sciences et des arts, pourquoi prétendre arriver à connaître le parfait et l'absolu en Dieu (1). Tout ce qui vient après Dieu est compréhensible à l'homme, mais Dieu lui même ne l'est point. C'est pourquoi le plus grand des prophètes, Moïse, ne pouvant pénétrer jusqu'à l'essence divine, s'écriait : « Montre moi ta « face afin que je te voie clairement. Ne te montre pas à moi « par le ciel, par la terre, la mer, les astres, ni par aucune « chose dans laquelle je puisse te voir comme dans un mi- « roir, mais que je te voie en toi même » (2). Ailleurs, Philon nous rapporte le passage de *Gen.*, 33, 13 où Moïse dit à l'Eternel : « Quel est ton nom ? » Dieu lui répond : « Je suis celui qui suis », c'est à dire, ajoute notre interprète, « Ma nature est d'être, mais non d'être nommé » (3). Car attribuer un nom à la divinité ce serait définir sa nature, chose impossible puisque « la sphère divine est d'un accès impraticable à la pensée humaine » ; l'idée la plus pure ne peut atteindre la notion de l'essence divine. Si dans l'écriture il est parlé du visage de Dieu (πρόσωπον) ce n'est qu'en para-

---

(1) *De Plantatione*, I, 341.
(2) *Leg. alleg.*, I, III, 107.
(3) *De Monarch.*, II, 218 : *De vita Mosis*, II, 92 : φησὶν αὐτοῖς, ἐγώ εἶμι ὁ ὤν · ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι. *De Nom. mut.*, I, 579. *De Somnis*, I, 655: λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν.

bole pour indiquer l'idée de Celui qui est (1). Que l'on se contente donc de constater l'existence du divin, sans espérer obtenir davantage, cela doit suffire à la raison humaine (2).

Cependant si Philon pouvait dire que la raison doit se déclarer satisfaite de la certitude seule de l'existence de Dieu, sa conscience religieuse ne pouvait évidemment pas s'en contenter. Aussi nous dit-il qu'il est excellent de s'enquérir de la nature du vrai Dieu; car bien que les forces humaines soient limitées, une telle étude nous procure une allégresse inouie, un bonheur inexprimable. Il en appelle non pas à ceux qui n'ont fait qu'effleurer de leurs lèvres la coupe de la philosophie, mais à ceux qui ont pris une large part au banquet des idées et des doctrines. L'âme du sage s'élève sublime dans les régions éthérées, parcourt l'immensité de l'étendue et médite sur tout ce qu'elle croit utile à la connaissance de la Divinité; elle ne se lasse point, bien qu'elle doute cependant d'aboutir à un résultat qui puisse pleinement la satisfaire (3). C'est pénétré de ce double sentiment de crainte et de joie céleste que notre philosophe religieux aborde la spéculation.

Il commencera par nous dire que Dieu, τὸ ὄν, est sans attributs, sans qualités (4); que la cause première est plus que la sagesse, plus que le bien, plus que le beau, afin que l'on ne croie pas que l'Être par excellence n'est que la sagesse, la bonté ou la beauté (5). Nous ne sommes

---

(1) *Fragm. phil. Ioh. Damasc.*, V. Mang., II, 654.

(2) *De posterit. Caïni*, I, 258: ἀνθρώπου γὰρ ἐξαρκεῖ λογισμῷ, μέχρι τοῦ καταμαθεῖν, ὅτι ἐστί τι, καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὅλων αἴτιον, προελθεῖν. *De Monarch.*, II, 216.

(3) *De Monarch.*, II, 217.

(4) *Leg. alleg.*, I, 53: δεῖ γὰρ ἡγεῖσθαι καὶ ἄποιον αὐτὸν εἶναι.

(5) *De Opif. mundi*, I, 2. τὸ δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ καλόν.

donc pas étonnés de rencontrer chez notre auteur plus de déterminations négatives de la nature de Dieu que de positives. Il se base en général sur le contraste qui existe entre Dieu et le monde ou entre Dieu et l'homme, qu'il trouve exprimé dans le *Deut.* 23, 19 en ces termes: « Dieu n'est pas comme l'homme » et qu'il paraphrase en disant que Dieu n'est pas comme la créature, mais infiniment au dessus d'elle et différent d'elle. — Partant de ce principe (1) Philon établit une antithèse perpétuelle entre les attributs et qualités finies de l'homme et l'ineffabilité de Dieu, d'où résultent un grand nombre de prédicats négatifs qu'il applique à la divinité. En effet, pensait il, le monde et l'homme sont créés, mais « Dieu est l'Incréé » (2). Le monde et l'homme sont multiples et composés de parties, mais Dieu est inconcret (οὐ σύγκριμα = inconcretus) (3). Ils sont soumis aux catégories de temps et de lieu, mais Dieu est indépendant du temps et du lieu, car il est au dessus d'eux (4). Le monde et l'homme sont susceptibles d'augmentation ou de diminution, mais Dieu ne manque de rien (5). Ils sont changeants, mais Dieu est immuable (6). — Il est évident que de telles déterminations négatives doivent contenir en elles des affirmations. Le terme *immuable* est négatif, mais il correspond à quelque chose de très-positif. Voici donc la contrepartie de ces prédicats négatifs, tels que Philon nous les donne lui même. « Dieu est

(1) *Quod Deus immut.*, I, 282.
(2) *Ibid.*, 296: ὁ ἀγέννητος.
(3) *Leg. alleg.*, I, 66.
(4) *De posterit. Caïni*, I, 228: οὐ γὰρ ἐν χρόνῳ τὸ αἴτιον, οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου.
(5) *Ibid.*, 227: τὸ δὲ ὄν, οὐδενὸς χρεῖον.
(6) Le Traité: *Quod Deus immutabilis sit.*

l'être par excellence, les choses n'existent qu'en apparence (1). Dieu est d'une nature simple (2). Il est l'auteur du têmps, éternel et omniprésent (3). Il possède toute chose, il accorde et donne car il est tout puissant » (4). Et dès lors Philon oubliant, semble-t-il, qu'il a traité de folie la prétention de déterminer la nature divine, la décrit lui même avec une grande richesse d'expressions.

Au point de vue métaphysique proprement dit, Dieu est considéré comme l'esprit universel (5) ὁ νοῦς τῶν ὅλων, contenant tous les êtres dans son sein (6). Il n'est pas seulement plus pur que la vertu et la beauté, il est plus pur encore que l'*un* et plus ancien que l'*unité* (7). Il est invisible et incorporel (8). Sa demeure n'est pas un temple ou un portique, car le ciel, la terre, la mer et tous les éléments, ne sont pas dignes de lui servir d'escabeau, tant sa majesté et son immensité dépassent toute notion (9). Il n'y a auprès de lui ni passé, ni présent, ni futur, c'est à dire que la durée de Dieu c'est l'*éternité*, l'archétype du temps (10). Dieu ne se repose point; de sa nature il est actif, comme le feu de sa nature brûle et la neige refroidit. Il est l'acti-

---

(1) *Quod det. pot. ins. sol.*, I, 222. *Leg. alleg.*, I, II, 66 : μόνος δὲ, καὶ καθ' αὑτόν, εἷς ὢν ὁ Θέος. *De Nom. mut.*, I, 582.

(2) *Leg. alleg.*, l. cit., φύσις ἁπλῆ, page 67 : τέτακται ὁ Θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα.

(3) *Leg. alleg.*, I, I, 44. *De Humanitate*, II, 386. *De Conf. ling.*, I, 425 : ὑπὸ δὲ τοῦ Θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος οὐ περιεχομένου, ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ.

(4) *Quod det. pot.*, I, 118. *Alleg. leg.*, I, I, 49. *Opif. mundi*, I, 10.

(5) *De Opif. mundi*, I, 2. *De Migrat. Abrah.*, I, 466, etc.

(6) *De Conf. ling.*, I, 425 : ἐγκεκόλπισται τὰ ὅλα.

(7) *De Vita contemplativa*, II, 472 : τὸ ὄν, ὃ καὶ τἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι, καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

(8) *Alleg. leg.*, I, III, 128. *De Cherubim*, I, 157, 148.

(9) *Ibid.*, 157.

(10) *Quod Deus sit imm.*, I, 275 ss.

vité par excellence: παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς, καὶ χιόνος τὸ ψυχεῖν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν (1). Il doit donc être aussi le principe de l'activité de tous les autres êtres. Toute plenitude, toute perfection dans la nature a sa source en Dieu, et existe ὑπὸ et διὰ Θεοῦ (la raison par exemple), tandisque ce qui est inférieur n'existe que διὰ Θεοῦ (2). En somme, Dieu est le faîte, le point suprême de la perfection (3), et l'univers avec tout ce qu'il contient d'êtres de tous genres, ne saurait exprimer l'idée de sa grandeur (4). Toutefois, ce qui caractérise Dieu avant tout, et qui doit nous le faire distinguer absolument de toute créature, c'est que lui seul existe de par lui même et en lui même, n'étant lié avec rien en dehors de lui, et n'ayant aucune relation avec ce qui n'est pas lui même (5).

Mais Philon n'est pas moins explicite au sujet de la nature morale de Dieu. Quoiqu'il ait considéré d'abord l'Être comme étant au dessus du bien et au dessus du beau (pour le déterminer d'une manière négative), il nous le présente aussi comme le souverain bien dans le sens le plus positif. Τί δ' ἂν εἴη τῶν ὄντων ἄριστον ἢ Θεὸς (6)? Puisqu'il est la cause de tout et qu'il est le souverain bien, il doit aussi être la cause du bien, mais du bien seulement. Toute œuvre de Dieu ne peut être qu'excellente (7). Il est bon,

---

(1) *Alleg. leg.*, I, I, 44. *Quod. det. pot.*, I, 222.

(2) *Alleg. leg.*, I, I, 51. Voyez Zeller: *Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtl. Entwick. dargestellt.* Leipziz 1868, V, 310.

(3) *De Cherubim*, I, 154: τελειοτάτη ἡ τούτου φύσις.

(4) *De Legatione ad Cajum*, II, 546.

(5) *De Humanitate*, loc. cit. *De Nom. mut.*, I, 582 : τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστι, οὐχὶ τῶν πρός τί.

(6) *De Poenitentia*, II, 405.

(7) *Conf. ling.*, I, 432: μόνον ἀγαθῶν ἐστι ὁ Θεὸς αἴτιον. *De Agricultura*, I, 319 ss. *De Nom. mutat.*, I, 583.

et c'est à cause de sa bonté qu'il a créé le monde (1). Il veut que le bonheur et la joie règnent parmi ses enfants, car il est lui même le vrai bonheur, l'allégresse véritable, la plénitude de la félicité même. Il est exempt de douleur et de crainte, il n'a aucune relation avec le mal, il est plein de la plus pure félicité; il n'a besoin de personne ni d'aucun élément étranger à lui même pour être le meilleur; il donne les biens de bonne source, c'est à dire de lui même (2). C'est pourquoi Philon peut affirmer que Dieu seul se réjouit véritablement, et que seul il doit être fêté car il goûte une paix ininterrompue (3). — Enfin, puisqu'il est le seul être parfait, il est aussi le seul être véritablement sage: il possède en lui la sagesse parfaite et la science infinie (4). Tout ce qui vient de Dieu est infini comme Lui, l'Inengendré, est infini (5). Tel il a été, tel il est présentement et tel il demeurera à jamais. Il est l'être le plus universel, le genre suprême dans le sens le plus absolu. Il ne peut devenir ni meilleur ni pire, il reste éternellement adéquat à lui même (ἴσος γὰρ αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὅμοιος ὁ θεός, μήτε ἄνεσιν πρὸς τὸ χεῖρον, μήτ' ἐπίτασιν πρὸς τὸ βέλτιον δεχόμενος) (6). Tel est le Dieu de Philon. — Mais en définitive, tout ce que notre auteur nous dit de plus affirmatif peut se résumer ainsi: Dieu existe, il est l'Être par excellence, il est cause de toute existence. Sauf quelques rares exceptions, le philosophe alexandrin revient sans cesse à son opinion favorite: On ne peut *définir* la na-

---

(1) *De Opif. mundi*, I, 5. *De Immutab. Dei*, I, 288. *De Migrat. Abrahami*, I, 464.
(2) *De Cherubim*, I, 154.
(3) *Ibid. De Septenario*, II, 280. *De Sacrif. Ab.*, I, 183. *De Somnis*, I, II, 675.
(4) *Quod det. pot.*, I, 202. *De Migrat.*, I, 457.
(5) *De Ebrietate*, I, 362. *De Opif.*, I, 5. *De Sacrif. Ab.*, I, 173.
(6) *Leg. alleg.*, I, II, 81. *De Incorrupt. mundi*, II, 500.

ture de la Divinité, il faut se contenter de quelques hypothèses, savoir de celles qui nous sont suggérées par la contemplation des êtres créés. Or il est évident pour Philon que Dieu se manifestant en sa qualité de créateur ne donne pas une notion entière de sa nature. Autre est la nature divine dans sa plénitude, autre est la notion que nous pouvons en retirer en méditant sur les œuvres de la création. Celle-ci ne nous donne que la notion de l'*existence* qui n'est pas celle de l'*essence;* c'est à dire que pour Philon la manifestation de Dieu est distincte de sa nature propre. On peut mieux savoir ce que Dieu *n'est pas* que ce qu'il *est* en réalité. Il doit nécessairement être *plus* que ce qu'il se montre à nous dans son activité créatrice; de là les attributs négatifs que nous avons mentionnés.

Cependant, comme nous l'avons remarqué, derrière ces déterminations négatives s'en cachent de positives qui se laissent facilement apercevoir. L'idée d'absoluité, l'idée de cause, l'idée de l'Être existant par lui même, l'idée d'activité et de source de l'existence et de la vie universelle, que Philon rapporte à la Divinité, sont bien des affirmations. Mais il tient à ce que l'on sache que nous ne connaissons de Dieu que ce qui nous est enseigné par la présence de l'Univers.

La doctrine de l'Ancien Testament présentait simplement la notion d'un Dieu unique, personnel, créateur, tout-puissant: Philon parle d'un être insaisissable à l'esprit humain. Il voudrait, par un effort de la pensée, faire abstraction des attributs divins pour parvenir à la notion de l'essence pure de la Divinité qui est un être abstrait et transcendant; c'est pourquoi il nie que la contemplation des œuvres divines puisse nous donner une idée adéquate de la nature intime de Dieu.

Ajoutons en terminant ce chapitre qu'il y a, selon la pensée

de Philon, deux degrés dans la connaissance du divin : d'abord, la notion du Dieu se manifestant, et auquel se rattachent les attributs que nous avons l'habitude de lui adjoindre; puis la notion de l'Etre transcendant en lui même, abstraction faite des attributs et de la manifestation. C'est ce dernier degré qui reste inaccessible à la raison humaine.

CHAPITRE II.

LA NOTION DE LA MATIÈRE

Bien que les déterminations philoniennes de la nature divine se soient généralement présentées sous une forme toute négative, nous n'en avons pas moins acquis la certitude de la haute perfection, de la puissance infinie, de la causalité absolue du Dieu ineffable et incompréhensible de notre théosophe. — Le ὢν de Philon, le δραστήριον αἴτιον est d'une grandeur et d'une supériorité si infinies que les termes manquent pour en exprimer l'idée; en revanche il n'est pas de qualification assez pessimiste qui puisse exprimer d'une manière adéquate la nature de la matière c'est à dire du παθητικόν. Philon l'appelle tantôt ὕλη, tantôt οὐσία, tantôt le μὴ ὄν et lui applique les prédicats les plus négatifs. La οὐσία en effet est sans qualité, sans ordre, pleine de contradictions, de confusion et d'incohérence, mais elle est susceptible de modifications, de transformations qui la font passer à un état meilleur, si la Cause première exerce sur elle quelque influence (1). Bien que le παθητικόν soit immobile et inerte

(1) *De Opificio m.*, I, 5. Ἦν μὲν γὰρ (οὐσία) ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοσίας, ἀσυμφωνίας μεστή, τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τἀναντία καὶ τὰ βέλτιστα.

de sa nature propre (ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ) il peut être mis en mouvement par l'esprit universel et devenir sous son action une œuvre parfaite, savoir l'univers qui nous entoure (1). Nous pouvons donc affirmer dès à présent que le Cosmos sera pour notre philosophe le résultat de l'action divine sur la matière. Mais de ces deux principes, le αἴτιον et le παθητικόν, il n'en est qu'un qui soit doué d'une volonté propre et qui possède en lui la force, la vie et l'activité; l'autre élément est mort. — Toutefois, de ce que l'un des deux principes est appelé cause, il ne faut pas en conclure qu'il est la source de l'existence de l'autre. — La matière ne nous est point donnée comme étant une œuvre de Dieu; il ne l'a point créée, elle coexistait avec lui. Le δραστήριον αἴτιον n'est que la cause du *devenir* de la matière, il n'est pas la cause de la matière elle même. C'est en ce point que consiste le dualisme de Philon. Dieu organise la matière, il ne la produit pas. Comme cette thèse est d'une grande importance pour notre sujet, nous allons l'appuyer sur des assertions plus directes, tirées des écrits de notre auteur.

Philon considère les genres et espèces d'individus dont l'univers se compose comme des sarments qui proviennent d'un seul et même cep, la matière. Ainsi, dans l'interprétation allégorique qu'il nous donne du texte *Gen.* 9. 20 « Et Noé laboureur commença de planter la vigne » il nous dit: « Considérons aussi les plantes parfaites qui sont dans l'univers et le grand agriculteur de ce monde, c'est à dire Dieu. La plante c'est le Cosmos qui ne contient pas seulement un seul genre mais une infinité de tiges qui ont crû d'une seule racine »; et pour mieux expliquer sa pensée il ajoute immédiatement: ἐπειδὴ γὰρ τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην

---

(1) *De Opificio m.*, pag. 2: κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον.

οὖσαν ἐξ αὐτῆς, εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐκ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο, γῆν μὲν καὶ ὕδωρ ἐπὶ τὸ μέσον ἐῤῥίζου, κ. τ. λ. (1). Nous voyons ainsi que le monde et les créatures qu'il contient sont donc bien des genres et des espèces que Dieu a produits en agissant sur la matière, c'est à dire en les faisant germer et sortir de celle-ci. C'est de la ὕλη sans qualités et sans ordre que Dieu a retiré les êtres qu'il a organisés en catégories diverses. La forme, la distinction et l'ordre ont été extraits de l'informe, de la confusion et du désordre. Mais là se borne l'action du créateur, ou plutôt de l'organisateur, car le terme κοσμοπλάστης ne signifie pas autre chose. La matière existait déjà quand le grand agriculteur, pour nous exprimer comme Philon, planta les êtres qui constituent le Cosmos. Dieu ne nous apparaît point ici comme un créateur dans le sens que nous attachons aujourd'hui à ce terme, mais comme l'organisateur d'une substance qui existait avant la fondation du monde.

D'après notre philosophe une œuvre n'est possible qu'en vertu d'une cause (τὸ αἴτιον = τὸ ὑφ' οὗ), d'une matière (ὕλη = τὸ ἐξ οὗ), d'un instrument (τὸ ἐργαλεῖον = τὸ δι' οὗ), et d'une cause finale (αἰτία = τὸ δι' ὅ). Philon applique d'abord cette théorie à la construction de tout édifice, puis à la création du monde qui est la grande ville par excellence (2). Dans ce passage Dieu est conçu comme la cause première active, et la ὕλη comme la substance dont les éléments ont été retirés, et dont les objets ont été formés. La matière n'est point dérivée de la cause dans la pensée de Philon, elle est plutôt mise en parallèle avec Dieu, sans que pourtant il lui attribue la moindre activité. Elle n'est pas l'ins-

---

(1) *De plantat. Noe*, I, 329.
(2) *De Cherubim*, I, 161.

trument de Dieu, mais elle est toutefois utilisée par lui; elle est passive, mais elle *existe* avant toute action créatrice de Dieu.

Philon se montre d'ailleurs fort peu disposé à admettre l'idée d'une création *ex-nihilo*, car il nous dit en parlant de l'incorruptibilité du monde (περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου) qu'il est tout aussi absurde de croire à un anéantissement des créatures que d'admettre que quelque chose puisse provenir de rien. « Car de même, dit-il, que du non existant nulle « œuvre ne peut se produire, ainsi le monde ne peut non « plus devenir néant après avoir été quelque chose » (1). Vacherot (2) s'empare de l'idée de l'impossibilité d'une création *ex-nihilo* pour poser la thèse de la création de la matière, bien plus, pour considérer la οὐσία de Philon comme une émanation de la divinité. Il s'appuie sur le passage suivant: « Comme le soleil par sa lumière met en relief les « corps qui sont cachés dans l'ombre, ainsi Dieu engendrant « toutes choses, ne les a pas seulement rendues visibles « (comme le font les rayons du soleil) mais il a fait ce qui « auparavant n'était pas; il n'est pas seulement le δημιουργός « de l'univers, il en est aussi le κτίστης » (3). Vacherot voit dans les termes γεννήσας et κτίστης plus qu'une simple organisation de la matière. Selon lui le Dieu de Philon est créateur dans toute la force du mot; il n'ordonne pas seulement l'univers comme un simple démiurge, il le produit

---

(1) *De Incorruptibilitate mundi*, II, 488: ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται· ἐκ τοῦ γὰρ οὐδαμῇ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι τι, τό τε ὂν ἐξαπολεῖσθαι, ἀνηνύστον καὶ ἄπαυστον.

(2) VACHEROT: *Histoïre critique de l'École d'Alexandrie* (Paris 1846), Tom. 1, pag. 151-152.

(3) *De Somnis*, I, 632: ὡς ὁ ἥλιος τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται, οὕτω καὶ ὁ Θεὸς τὰ πάντα γεννήσας, οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν.

et le tire tout entier de lui même, vu que nulle part l'idée d'une création *ex-nihilo* n'est mentionnée dans les écrits du philosophe alexandrin. — Il nous semble que c'est exagérer l'importance des termes que de conclure de ce dernier passage à la création ou à l'émanation de la matière. D'abord les verbes γεννᾶν et ποιεῖν, comme nous le verrons bientôt, sont souvent synonymes chez notre auteur; ensuite, le terme κτίστης ne signifie pas *créateur* dans le sens que nous attachons aujourd'hui à ce mot; il indique simplement une idée de *fondation*. C'est dans ce sens que les anciens l'employaient (1), pourquoi Philon lui aurait-il donné une autre signification? Le mot κτίστης n'exclut pas nécessairement l'idée d'une matière préexistante, d'autant plus que l'auteur affectionne cette expression vu qu' elle se prête bien à la comparaison qu'il établit souvent entre la formation du monde et la fondation d'une ville (2). Et quant à ces mots: « Dieu n'a pas seulement rendu visibles les choses mais il a fait ce qui auparavant n'était pas » ils ne contredisent en rien ce que Philon nous a déjà fait connaître plus haut. En effet, l'œuvre du δραστήριον αἴτιον consiste

---

(1) Homère: *Iliade*, XX, 216: κτίσσε δὲ Δαρδανίην. *Odiss.*, XI, 262: οἱ πρῶτοι Θήβης ἕδος ἔκτισαν. Hérodote (Edit. Reiz), I, 149: χώρην κτίζειν. Pindare *(Pythiæ)*, 1, 62: πόλιν ἔκτισσεν.

(2) Heinze (*Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie*. Oldenburg 1872), p. 210, considérant que le terme κτίστης indique une autre activité que celle du δημιουργός, puisque ces deux noms sont opposés l'un à l'autre, déclare les données du présent passage inconciliables avec les précédentes. Selon lui, il serait difficile d'accorder au terme κτίστης un autre sens que celui de créateur *ex nihilo*, surtout si l'on a égard à la place qu'il occupe dans le texte cité. Toutefois nous ne pouvons nous ranger de son côté, car si telle était bien l'idée de Philon il l'aurait affirmée plus explicitement. — D'ailleurs la comparaison qu'il établit ici entre le soleil et Dieu, l'engage à relever par une amplification l'activité divine qu'il craindrait rabaisser trop en la mettant en parallèle avec celle d'une créature.

dans l'organisation de la substance confuse; il apporte l'ordre où le désordre régnait; il ajoute les qualités à la matière qui n'en avait aucune; il donne la vie et le mouvement à l'élément qui ne les possédait point: n'est ce pas faire ce qui auparavant n'était pas? L'idée d'une préexistence de là matière n'est donc point anéantie par le passage que nous venons de citer, ni par ceux que Grossmann (1) et Keferstein (2) considèrent comme établissant l'idée d'une création *ex-nihilo*. Ils sont d'ailleurs trop peu en harmonie avec les doctrines essentielles de notre théosophe.

Nous croyons plutôt que le passage suivant exprimera mieux l'idée véritable que Philon se faisait de la matière et de ses rapports avec le Dieu parfait et infini. Voici ce qu'il nous dit: ἐξ ἐκείνης (ὕλης) πάντ' ἐγέννησεν ὁ Θεὸς, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, κ. λ. τ. (3). — Nous constatons d'abord que le verbe γεννᾶν équivaut à ποιεῖν; en outre nous acquérons la certitude que la matière ne peut ni émaner de Dieu ni avoir été créé par lui, autrement la restriction que renferment les mots οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός n'aurait aucun sens. Comment la matière peut-elle émaner de Dieu ou être son œuvre si Dieu se souille pour ainsi dire en s'approchant d'elle? Comment l'aurait-il produite s'il la trouve ensuite indigne d'être mise en contact avec lui même? Non seulement Dieu n'est pas l'auteur immédiat de la matière, il n'en est pas même la

---

(1) *Version Arménienne*, I, 80; II, 616 (Tauchnitz: *De Providentia*, II, N. 49. *De Deo*, N. 6. — Voy. GROSSMANN: *Quaestiones philoneae*, I, pag. 19, 70).

(2) *De Monarchia*, II, I, 216: Θεὸς εἷς ἐστι καὶ κτίστης καὶ ποιητὴς. τῶν ὅλων. Voy. KEFERSTEIN, *Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen* (Leipzig, 1846), p. 6.

(3) *De Sacrificantibus*, II, 261.

cause médiate, car nulle part Philon ne nous dit que Dieu ait laissé créer la matière par les Puissances subordonnées dont nous serons appelés à parler plus tard. Soit qu'il s'agisse de Dieu, soit qu'il s'agisse de ses intermédiaires, toujours l'action créatrice ne nous apparait que comme une simple organisation ou comme un partage de la substance (1).

Mais ici l'on pourra objecter que si Dieu n'est pas l'auteur de la matière il est impossible de rendre compte des passages nombreux où Philon conçoit la Divinité comme la cause absolue du grand tout. Keferstein (2) essaie de répondre à cette objection en posant le dilemme suivant. Ou bien la matière est pour Philon le non-être, le μὴ ὄν platonicien, c'est-à-dire quelque chose d'indéterminé, qui n'a pas une existence réelle mais qui n'est pourtant pas le néant absolu; ou bien, si l'on trouve que les expressions de notre auteur sont trop fortes pour n'être rapportées qu'au μὴ ὄν du philosophe grec, il faut admettre que la matière a décidément été créée par Dieu lui même, vu que Philon ne pouvait point ne pas s'apercevoir de la contradiction que renfermait sa théorie. Keferstein nous paraît s'accommoder de cette seconde alternative. Quant à nous, sans vouloir pourtant établir une identité absolue entre la notion philonienne de la matière et celle de Platon, nous serions plutôt disposés à admettre la première. En effet, le μὴ ὄν est ce qu'il y a de plus négatif, c'est à dire qu'une telle notion de la matière pouvait, dans la pensée de Philon, atténuer la contradiction et l'inconséquence renfermées dans ces deux propositions: Dieu est la Cause du grand tout, Dieu n'a pas créé la matière. — Nous trouvons en effet des expressions qui nous portent à admettre une grande analogie entre la

(1) Voyez aussi ZELLER, Ouv. cit., V., 338.
(2) KEFERSTEIN, Ouv. cit., p. 5 ss.

notion platonicienne et celle de Philon, entr'autres celles-ci: « τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι, τάξιν ἐξ ἀταξίας, καὶ ἀποίων ποιότητας, καὶ ἐξ ἀνομίων ὁμοιότητας » (1) ou bien: τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν (2). La matière représente pour Philon quelque chose de vide et de désert (κενά, ἔρημα) (3); elle est remplie de nécessité tandisque Dieu est la liberté (4). Dieu est la cause du bien tandisque la matière est une occasion de chûte continuelle (5), quoique par elle même elle ne soit qu'un élément passif et mort. Elle est donc d'une nature opposée à celle de Dieu qui n'est pas seulement la vie mais la source de la vie (6). Si la matière est devenue quelque chose de bon, si elle a été vivifiée et organisée; c'est parceque Dieu n'était point jaloux de ce qu'elle pouvait devenir, du moment que par elle même elle était incapable de se développer (7). Cette dernière idée que Philon extrait du Timée de Platon, nous prouve qu'à l'égard de la matière le philosophe d'Alexandrie s'accordait avec celui d'Athènes, du moins quant au fond de la doctrine. C'est toutefois à l'imitation des Stoïciens que notre auteur appliqua à la substance indéterminée le nom de οὐσία, dont il se sert de préférence à tout autre.

Nous considérons donc le dualisme de Dieu et de la matière comme une doctrine essentielle de notre philosophe, c'est à dire la préexistence de deux principes qui ont concouru à la fondation de l'univers, l'un par son activité et

(1) *De Iustitia*, II, 367.
(2) *De Opif. mundi*, I, 19. *De Nom. mut.*, I, 585.
(3) *Leg. alleg.*, I, 52.
(4) *De Somnis*, I, II, 692.
(5) *De Nom. mut.*, loc. cit.
(6) *De Profugis*, I, 575: Μόνος γὰρ ὁ Θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς, καὶ διαφερόντως λογικῆς ψυχῆς, καὶ τὰ μετὰ φρονήσεως ζωῆς, αἴτιος. Ἡ μὲν γὰρ ὕλη, νεκρόν· ὁ δὲ Θεὸς πλέον τι ἢ ζωή, πηγὴ τοῦ ζῆν ἀέναος.
(7) *De Opif. mundi*, I, 5.

l'autre par sa passivité. Mais ces deux éléments ne sont point en lutte; la matière n'est douée ni de volonté, ni de personnalité. Toute impulsion vient du côté de Dieu, la matière se borne à obéir. Dès lors Philon pouvait aussi, sans être inconséquent, rapporter en Dieu la raison de toute chose, et par là même, le considérer comme la cause première absolue et la source de toute existence. Quoiqu'il en soit la matière en elle même ne sera jamais conçue par Philon, comme ayant sa source en Dieu, elle est en dehors de lui. Il n'affirme point son éternité, ni son origine, car il trouve tout naturel d'admettre à côté de Dieu une substance indéterminée à laquelle il donne des prédicats plus ou moins négatifs selon l'occasion, et à laquelle il peut aussi rapporter, jusqu'à un certain point, la cause des imperfections qu'il constate dans certaines créatures. Au reste, que l'on considère la οὐσία de Philon comme n'étant qu'un non-être ou qu'on la conçoive comme quelque chose de plus; qu'elle soit sans personnalité, sans vie et sans force, toujours est il qu'elle est quelque chose de distinct et qu'elle existe en dehors de Dieu, puisqu'elle est mauvaise et indigne de lui.

Dieu et la matière, tels sont donc les deux principes que notre philosophe place à l'origine des choses. D'une manière ou d'une autre Philon devra considérer l'univers que nous contemplons, comme le résultat de l'activité de Dieu s'exerçant sur l'agent passif qui lui est entièrement soumis.

Mais, avant de nous demander comment cette action divine s'est effectuée, selon la pensée de notre auteur, il nous sera utile de savoir de quelle manière il considérait l'œuvre elle même, c'est à dire le Cosmos. — Si c'est en contemplant la nature, le monde corporel, que le sage peut arriver à une certaine connaissance des choses célestes et spirituel-

les, et si telle est, comme nous l'avons dit, l'opinion de notre alexandrin, il ne sera donc pas superflu de l'interroger aussi sur sa notion de l'univers et des êtres qui le composent. — Il est évident que nous ne pourrons nous occuper que de quelques points principaux, en tant qu'ils offrent quelques rapports avec notre sujet.

CHAPITRE III.

LA NOTION DE L'UNIVERS.

§ 1. *Le Cosmos.*

Si notre auteur en exposant ses thèses relatives à la matière ne s'affirma *d'une manière absolue* ni en faveur de son éternité ni en faveur de son origine, nous allons voir qu'en revanche il s'efforce d'établir la non-éternité du monde et son commencement. Le Cosmos n'a pas toujours existé, il est le résultat d'une détermination prise par un être indépendant et au dessus de lui. Le monde n'a point sa cause en lui même. Il a été fait ce qu'il est. Comme son nom l'indique, le Κόσμος est le résultat d'une organisation ou plutôt d'une ornamentation. La matière sans forme et sans apparence a été modelée et ornée, elle est devenue une œuvre d'art entre les mains d'un grand artiste. Le monde ne possède pas sa propre cause en lui même: il ne s'est point formé par son énergie propre; c'est ce que Philon essaie de démontrer au moyen de deux arguments basés sur l'expérience.

Le monde est dirigé et gouverné par un être indépendant de lui, l'étude de la nature nous le prouve; donc le monde doit avoir été créé par cet être extérieur lui même, autrement nous ne saurions concevoir une providence. De

plus, l'expérience nous montre aussi que le sensible est susceptible de modifications continuelles; il n'y a que l'intelligible ou le spirituel qui soit immuable et par conséquent lié dans une certaine mesure à l'inengendré et à l'éternel; dès lors, Philon considérant que le monde rentre dans la catégorie du sensible, transporte en dehors de l'univers la cause première de toute existence. Le Cosmos devait avoir eu une origine, et cette origine devait avoir sa cause en Dieu (1).

Mais que doit-on entendre par Κόσμος? Pour répondre à cette question notre philosophe s'en réfère à ses prédécesseurs. Il mentionne la notion stoïcienne qui présente le monde comme étant une certaine οὐσία, organisée ou non organisée, devant durer jusqu'à la combustion, et dont les évolutions marquent les intervalles du temps. — Puis il rappelle celle de Pythagore qui conçoit le Cosmos comme « l'étendue du ciel et des astres » (2), et enfin il donne

---

(1) *De Opif. mundi*, I, 2 et 3. Au sujet du premier de ces deux arguments (qui n'ont du reste qu'une médiocre importance) Philon nous dit que « ceux qui soutiennent que le monde n'a pas été créé, oublient que par là même ils privent le Cosmos de la chose la plus « nécessaire à la vie et à la piété, savoir la Providence. En effet, la « raison nous enseigne qu'une œuvre n'est jamais délaissée par son « auteur, mais que bien plutôt celui-ci veille au maintien et à la « conservation de ce qu'il a fait, en éloignant de son œuvre ce qui « lui est funeste et en lui procurant ce qui lui est utile et propice. « Or, ce qui n'a pas été formé par un auteur, ne peut avoir de relation avec *ce qui ne l'a pas formé;* donc, si le Monde n'a pas eu de « commencement (et par conséquent pas de créateur), il n'est qu'une « république sans chefs, sans juges, sans gouvernement, ce qui est « contraire à l'expérience ». Voyez Daehne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie* (Halle, 1834), I, 164 ss.

(2) C'est pour expliquer le sens de cette thèse que Philon nous raconte qu'un jour Anaxagore, à qui l'on demandait le motif de ses promenades nocturnes, avait répondu : « C'est pour contempler le Cosmos » ToO τὸν κόσμον θεάσασθαι. *De Mundi incorrupt.*, II, 488.

comme étant les meilleures définitions du Cosmos, celles de Platon et d'Aristote. Selon ce dernier le Cosmos est l'ensemble du ciel et des astres, de la terre et de tout ce qu'elle contient de genres et d'espèces (σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἄστρων κατὰ περιοχὴν, γῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς ζῴων καὶ φυτῶν) (1), et selon Platon, l'univers est « une certaine harmonie du ciel et de la terre et de tous les êtres qu'ils renferment » (2). En général Philon n'enseigne rien de particulier touchant la Cosmologie; il se borne ordinairement à remanier les théories déjà connues. Tantôt c'est Pythagore, tantôt Platon et Aristote, tantôt enfin le Portique, qui lui fournissent les matériaux de son système. Ainsi s'inspirant du philosophe athénien il nous dira: *Figura mundi, sicut et mundus ipse, per providentiam globi in formam facta fuit: primum, quia omni figura velocius mobilis est, et deinde magis necessaria, ne forte remissus (mundus) deorsum ferretur ad immensam vacuitatem, cunctis partibus in suum medium inclinationibus..... Occurrunt autem in Timaeo Platonis, qui mirifice laudent figuram perfecte sphaericam cum sua utilitate, etc., etc.* (3).

La sphère universelle en contient neuf autres qui sont concentriques. La première est constituée par le ciel des étoiles fixes, puis viennent les diverses sphères des planètes, enfin le globe terrestre qui occupe le centre de tout le système. Toutes les parties dont l'univers se compose sont entr'elles dans un rapport de parenté, mais elles va-

---

(1) *De Incorrupt. m.*, l. cit. Cf. Aristote: *De Mundo*, C. 2: κόσμος μὲν οὖν ἐστι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων.

(2) Philon: Vers. arm. *De Providentia*, N. 21. *Mundus est secundum Platonem harmonia quaedam coeli et terrae, et earum naturarum, quae in ea sunt.*

(3) *Ibid.*, Sermo II, 56.

rient quant à leur nature propre et quant à leurs évolutions (1). Le Cosmos est composé d'un nombre infini de contraires, c'est à dire d'éléments opposés les uns aux autres (2), mais ils sont combinés et régis par une loi d'harmonie (3).

Bien que l'univers contienne une infinité de genres et d'espèces, tous les éléments dont il se compose peuvent se ramener à quatre principaux qui sont : la terre, l'eau, l'air et le feu (4). Mais, à l'imitation d'Aristote, Philon admettra un *cinquième élément* plus pur que tous les autres et duquel les âmes sont formées. Cette substance c'est l'éther. *Quatuor enim elementa mixturae sunt potius quam elementa,....... Quinta vero substantia immixta et pura sola est facta.....* Cette substance est quelquefois désignée sous le nom de ἱερὸν πῦρ ou de φλὸξ ἄσβεστος, et Philon dérive le mot αἰθήρ de αἴθω qui signifie allumer. Cet élément enveloppe les autres et se meut en cercles dans l'espace (5). Tel est le matériel dont le Cosmos se compose.

Quant aux êtres particuliers qui sont contenus dans notre globe, Philon les distingue en quatre catégories principales, dont chacune est douée de caractères propres. Certains individus ont reçu de l'auteur des choses une ἕξις, c'est à dire, selon notre philosophe, une propriété passive, une simple manière d'être, comme la pierre ou le bois détaché de l'arbre. D'autres êtres sont doués d'une φύσις, c'est à dire d'une na-

---

(1) *De Congr. quaer. erud.*, I, 534. *De Providentia*, II, 60 : *vasto in medio universorum conditam erexit terram.*

(2) *Quis rer. div. haer.*, I, 518 : λέγω δὲ τῶν ἐναντιοτητῶν, ἐξ ὧν ἅπας ὁ κόσμος συνέστησε.

(3) *De Cherubim*, I, 159.

(4) *Quis rer. div. haer.*, I, 513. *De Somnis*, I, 674, etc.

(5) *Quaest. in Gen.*, III, N. 6. *Conf. ling.*, I, 428. *Deus Immutab.*, I, 279. *Quis rer. div.*, I, 514.

ture impliquant une certaine force de développement, telle que nous la constatons chez les végétaux. En troisième lieu, Philon mentionne les créatures qui se meuvent et qui sont douées d'une force vitale ; celles-ci ne se caractérisent ni par une ἕξις ni par une φύσις mais par la ψυχή qui est le principe de leur vie. Cette catégorie constitue le règne animal. Enfin, une quatrième classe d'individus que Philon discerne est celle que nous appellons le genre humain. L'homme par l'un de ses côtés appartient à la troisième classe d'êtres que nous venons de mentionner, mais il s'en distingue en ce qu'il n'est pas seulement pourvu d'une ψυχή mais d'une λογικὴ ψυχή (1). — Les signes distinctifs de ces quatre catégories d'êtres sont donc la ἕξις, la φύσις, la ψυχή et la λογικὴ ψυχή. Toutes les créatures que le monde renferme forment une immense collection de genres et d'espèces qui dérivent d'un principe unique, comme les diverses branches d'un arbre proviennent d'un seul et même tronc (2). Philon désigne souvent sous le nom de *grande ville* (μεγαλόπολις), notre Cosmos ainsi constitué (3); et à l'instar de ses prédécesseurs il le conçoit comme un tout animé et vivant, qu'il appelle quelquefois *grand homme* (μέγας ἄνθρωπος) (4). En sa qualité d'œuvre divine le monde est le *fils puîné* de Dieu (5); et comme le *temps*, selon notre philosophe, est déterminé par le mouvement des astres, le monde est appelé aussi *père du temps*. Cette dernière désignation provient de la notion platonicienne du temps que Philon s'est appropriée. Selon ce dernier le temps est postérieur à la création du monde,

---

(1) *Quod Deus Immutab.*, I, 277 ss.
(2) *De Plantatione*, I, 329.
(3) *De Opif. M.*, I, 4. *De Cherubim*, I, 161, etc.
(4) *Quis. rer. div. haer.*, I, 494.
(5) *Quod Deus Immutab.*, I, 277, etc.

car c'est le monde qui est la cause du temps. Il n'était point question de temps avant que le Cosmos n'en eût donné l'idée par ses évolutions. On ne peut donc point parler de temps et de création simultanément (1).

Il y a un seul Cosmos comme il y a un seul Dieu (2); l'univers est *un* comme son auteur est *un*, mais ils sont absolument distincts l'un de l'autre. On ne doit pas les confondre, c'est à dire concevoir Dieu comme l'âme (ψυχή) du monde, selon l'opinion des sages de la Chaldée (3); car le monde est infiniment inférieur à Dieu en dignité. Oui, Dieu et le monde sont deux êtres substantiellement distincts; leurs natures sont incompatibles et ne peuvent admettre entr'elles aucune espèce de rapport immédiat (4). Le Dieu de Philon est relégué dans une sphère infiniment éloignée du monde. Τὸ μακρὸν τὸν θεὸν εἶναι πάσης γενέσεως αὐτὸ μόνον ὁρᾷ, καὶ τὸ πορρωτάτω τὴν κατάληψιν αὐτοῦ πάσης ἀνθρωπίνης διανοίας διῳκίσθαι (5). Mais bien que ce dernier soit d'une essence absolument diverse de celle de son auteur, bien que le Cosmos soit d'une nature infiniment moins parfaite que celle de son créateur, il n'en est pas moins *l'œuvre la plus parfaite*, comme Dieu est l'être le plus parfait (6).

---

(1) *Quod Deus Immutab.*, I, 277, etc.

(2) *De Opif. M.*, I, 42. *De Incorrupt. M.*, II, 488.

(3) *De Migrat. Abrah.*, I, 464. Οὗτοι (οἱ Χαλδαῖοι) τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτόν, ἢ ἐν αὐτῷ Θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὅλων ψυχὴν ..... Μωϋσῆς μέντοι τῇ μὲν ἐν τοῖς μέρεσι κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ τοῦ παντὸς ἔοικε συνεπιγράφεσθαι, ἕνα καὶ γεννητὸν ἀποφηνάμενος τὸν κόσμον εἶναι —, τῇ δε περὶ Θεοῦ δόξῃ διαφέρεσθαι, μήτε γὰρ τὸν κόσμον, μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν τὸν πρῶτον εἶναι Θεόν, κ. τ. λ.

(4) *Ibid.*, πρὸ γὰρ τοῦ παντὸς γεννητοῦ ἔξω βαίνων ἐκείνου, καὶ μηδενὶ τῶν μετ' αὐτὸν ἐμφερόμενος. *Alleg. leg.*, I, 88 : Θεὸν καὶ γένεσιν ἀντιπάλους φύσεις δύο.

(5) *De Somnis*, I, 630.

(6) *De Incorrupt. M.*, II, 488. *Opif. Mundi*, I, 3.

Tel il a été créé par Dieu au commencement, tel il doit subsister et durer à l'infini, car le monde est incorruptible et impérissable. Philon consacre un traité tout entier à la démonstration de cette thèse. Il se base à cet effet sur l'immuable perfection de Dieu. Tout changement, dit-il, conduit à un état meilleur ou pire que le précédent. Si Dieu anéantissait le monde en l'abandonnant à lui même il en résulterait des faits incompatibles avec la nature parfaite du Dieu absolu. En effet, de deux choses l'une: ou bien Dieu créerait un monde nouveau, ou bien il ne le créerait pas. S'il en crée un autre, il sera évidemment égal au premier, ou meilleur, ou pire. S'il est égal au précédent, à quoi bon le créer? S'il est meilleur ou pire, cela implique un changement en Dieu. Dieu serait dès lors, ou bien meilleur créateur qu'auparavant, ou bien inférieur à lui même, ce qui est incompatible avec la notion philonienne de la Divinité, car comme nous l'avons vu plus haut, Dieu ne peut devenir ni meilleur ni pire; il est immuable et toujours semblable à lui même. On ne peut pas admettre davantage que Dieu anéantisse le monde et laisse le néant reprendre la place de l'être, car si la création du monde devait être suivie d'une destruction totale elle ne serait alors qu'un jeu puéril. Dieu n'aurait agi qu'à la manière des enfants qui s'amusent à faire des tas de sable au bord de la mer pour les détruire ensuite (1). Les deux hypothèses sont donc insoutenables. Philon trouve dans la perfection divine une garantie de l'incorruptibilité et de la durée du monde. Le Cosmos est donc destiné à demeurer ce qu'il est, à persister dans son état, non point par une force qui lui soit propre, car Philon nous dit que tout ce qui a été fait est sujet aux mutations et à la corruption,

(1) *De Incorrupt. Mundi*, II, 500, et passim.

mais en vertu d'un gouvernement divin, en vertu d'une activité extérieure qui s'exerce sur lui et qui le conserve.

Telle est en général la notion philonienne du Cosmos. Nous n'en avons présenté qu'une simple esquisse. Mais elle nous suffit pour l'intelligence du sujet qui devra nous occuper.

Nous avons mentionné les neuf sphères dont l'univers se compose, selon l'idée de notre philosophe ; nous pourrions même dire qu'il en est une dixième que nous appellerions la sphère humaine, sans porter par là la moindre atteinte à la conception philonienne. En effet, si Philon considère le Cosmos comme un μέγας ἄνθρωπος, il conçoit aussi l'homme comme un petit monde ou comme un petit ciel (βραχὺς κόσμος et βραχὺς οὐρανός). Le monde est un grand homme et l'homme un petit monde, car ils ont entr'eux de grandes analogies et des liens étroits de parenté (1). L'un et l'autre sont composés de quatre éléments, savoir, la terre, l'eau, l'air et le feu (2) ; de plus, l'âme de l'homme elle-même est tirée de la cinquième substance dont l'univers se compose, c'est à dire de l'éther (3). De leur nature, le monde et l'homme sont intimément unis. Chacun d'eux représente un tout, une unité avec ses diversités, et tous deux ils manifestent la grandeur, la puissance et la bonté de Dieu. Leurs destinées sont unies par des liens indissolubles. — Mais comme les enseignements de Philon ont avant tout un but moral et pratique, nous ne serons pas étonnés de constater

---

(1) *Quis rer. div.*, I, 494. *De Plantatione*, I, 334. *De Monarchia*, II, 226. *De Opif. Mundi*, I, 19.

(2) *Quis rer. div. haer.*, I, 513. *De Somnis*, I, 674. *De decem Oraculis*, II, 185 : ἐγὼ μὲν μετέχω οὐσίας, δανεισάμενος ἀφ' ἑκάστου τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν ἀπετελέσθη ὅλος ὁ κόσμος, γῆς καὶ ὕδατος, καὶ ἀέρος καὶ πυρὸς, τὰ πρὸς τὴν ἐμὴν σύστασιν αὐτακρέστατα.

(3) *De Immutab. Dei*, I, 279, et les passages cités plus haut.

qu'il attache une bien plus grande importance à l'étude de l'anthropologie qu'à celle de la cosmologie. Le Cosmos en général attire moins son attention que le *microcosme*, c'est à dire l'homme; il est donc nécessaire que nous nous occupions tout particulièrement de ce dernier.

§ 2. *L'homme.*

Nous avons indiqué la classification philonienne des êtres créés; nous savons en quoi l'homme se distingue des autres créatures. L'homme représente la catégorie des êtres psychiques-rationnels. Il est doué d'un corps et d'une ψυχή comme tous les animaux, mais sa nature rationnelle (λογικὴ φύσις) en fait un être à part. L'homme a été formé de la terre la plus pure, et à cet égard on peut l'appeler fils de la terre-mère (Δημήτηρ) (1); il est donc, de ce côté, matériel et terrestre. La ψυχή qui représente en lui la vie animale est composée de trois éléments ou de trois facultés principales que Philon désigne sous les noms de αἴσθησις, φαντασία et ὁρμη. Les sens perçoivent les objets extérieurs; la φαντασία (c. a. d. dans le sens platonicien, l'état de l'âme recevant les impressions des sens) (2) est l'effet produit par les sens dans la ψυχή; le désir enfin est le résultat de l'influence des sens et de l'imagination sur la nature psychique (3). — L'homme ne se distingue pas seulement des autres créatures par l'excellence de ces trois facultés, qui jusqu'à un certain degré sont aussi communes aux bêtes, mais surtout par sa nature logique, c'est à dire par son intelligence ou sa raison.

---

(1) *De Opif. M.*, I, 30.
(2) Platon, *Theaet.*, 152 C.
(3) *Quod Deus sit immut.*, I, 278-279.

La λογικὴ ψυχή, autrement appelée le νοῦς, le λόγος, le λογισμός, la διάνοια, est ce qu'il y a de plus excellent en l'homme; par elle il est capable d'embrasser l'universalité des choses. Tandis que le côté matériel de l'homme provient de la combinaison des quatre éléments dont le monde se compose, l'âme humaine rationnelle est tirée d'une substance plus pure et supérieure, elle a été formée au moyen de l'éther, c'est à dire l'essence dont ont été produites les natures divines (1). Le νοῦς gouverne la nature vivante de l'homme comme l'œil gouverne et dirige les mouvements du corps (2). La raison se servant des facultés psychiques conçoit des pensées (νοήματα); en d'autres termes, la raison humaine (νοῦς, λόγος) se sert des sens comme de subordonnés ou de satellites (3). En effet, les sens ne perçoivent point par eux mêmes; l'oreille entend, l'œil voit, mais c'est l'esprit qui dicte les impressions et qui produit la φαντασία, c'est à dire la perception. Le νοῦς éveillé par le contact des sens avec les objets extérieurs, discerne la nature de ces derniers (4).

Mais l'homme n'est pas seulement doué d'une nature sensible et d'une nature rationnelle; il ne se contente pas de percevoir les objets et d'en concevoir une notion ou une idée, il veut encore exprimer cette idée même qu'il a conçue dans le séjour inaccessible de son entendement, et cela au moyen de la *parole*. La raison humaine est la source d'où procède l'élocution. Les paroles découlent de l'esprit comme l'eau d'une source et viennent déverser au dehors toutes les

---

(1) *Quod Deus sit immutab.*, II, 278-279: τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ εἶδος (ὁ νοῦς) οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο, διεπλάσθη · καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις ἐδημιουργοῦντο. *Alleg. Leg.*, I, 51.

(2) *Ibid.*

(3) *Quod det. pot. ins.*, I, 207. *De Opif. M.*, 1, 33.

(4) *Alleg. leg.*, I, 96-98.

pensées qui étaient auparavant cachées. La parole humaine est l'interprète de l'esprit, elle est révélatrice des choses que la raison a décidées dans son conseil intérieur: πηγὴ γὰρ λόγων διάνοια, καὶ στόμιον αὐτῆς λόγος, ὅτι τὰ ἐνθυμήματα πάντα διὰ τούτου, καθάπερ νάματα ἀπὸ πηγῆς εἰς τοὐμφανὲς ἐπιῤῥέοντα, ἀναχεῖται· καὶ ἑρμενεύς ἐστιν ὧν ἐν τῷ ἑαυτῆς βουλευτηρίῳ βεβούλευκεν (1). Philon désigne sous le nom de λόγος ἐνδιάθετος la conception intérieure ou la force pensante, et sous celui de λόγος προφορικός la pensée exprimée par l'organe vocal. Il modifie quelque fois cette dernière expression par celle de λόγος κατὰ τὴν προφοράν. — Ainsi, lorsque le νοῦς est excité ou ému, soit par des phénomènes extérieurs soit en lui même, il conçoit des idées qu'il ne pourra mettre au jour que par le concours de la parole, qui les transmet au dehors. Le propre de la parole est d'exprimer les idées et de mettre en lumière ce qui était caché et invisible (2).

Bref, l'homme porte en lui-même ce qu'il y a de plus excellent et de plus élevé dans la nature vivante, le λόγος et le νοῦς; il domine toute créature par son âme rationnelle qui est invisible comme la divinité, qui connaît comme Dieu ce qui est distinct d'elle même, et qui ouvre la voie aux sciences et aux arts en méditant sur toute chose (3).

Mais l'homme tel que le créateur l'a voulu ne devait pas seulement être doué de facultés intellectuelles proprement

---

(1) *Quod det. pot. ins.*, I, 199.

(2) *Ibid.*, I, 215 ss. Οὗτος ὁ λόγος ἐμοί τε καὶ σοὶ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις φωνεῖ τε καὶ καλεῖ καὶ ἑρμενεύει τὰ ἐνθυμήματα καὶ προσεξέρχεταί γε ὑπαντησόμενος, οἷς ἡ διάνοια λελόγισται. Ἐπειδὰν γὰρ ὁ νοῦς ἐξαναστὰς, πρός τι τῶν οἰκείων ὁρμὴν λάβῃ, ἢ κινηθεὶς ἔνδοθεν ἐξ ἑαυτοῦ, ἢ δεξάμενος ἀπὸ τοῦ ἐκτὸς τύπους διαφέροντας κυοφορεῖ τε καὶ ὠδίνει τὰ νοήματα· καὶ βουλόμενος ἀποτεκεῖν ἀδυνατεῖ, μέχρις ἂν ἡ διὰ γλώττης καὶ τῶν ἄλλων φωνητηρίων ὀργάνων ἠχὴ δεξαμένη, μαίας τρόπον, εἰς φῶς προαγάγῃ τὰ νοήματα. *De Mose*, II, 154.

(3) *Quod det. pot. ins.*, I, 207. *De Opif. Mund.*, I, 16 et 30.

dites, il devait aussi posséder des qualités morales, savoir, la force ou la faculté de se déterminer spontanément dans un sens ou dans un autre. Il fallait qu'il reçût encore une *volonté* et l'exercice spontané de celle-ci, c'est à dire la *liberté*. L'âme humaine est la seule qui ait reçu la faculté d'agir de son propre mouvement: μόνη δὲ ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ δεξαμένη παρὰ Θεοῦ τὴν ἑκούσιον κίνησιν. Elle a été affranchie du joug de la nécessité: χαλεπῆς δὲ ἀργαλεωτάτης δεσποίνης τῆς ἀνάγκης ὡς οἷόν τε ἦν ἐλευθερωθεῖσα. Seule elle est libre et jugée digne d'être telle: μόνην γὰρ αὐτὴν ὁ γεννήσας πατὴρ ἐλευθερίας ἠξίωσε, καὶ τὰ τῆς ἀνάγκης ἀνεὶς δεσμὰ ἄφετον εἴασε, δωρησάμενος αὐτῇ τοῦ πρεπωδεστάτου καὶ οἰκείου κτήματος αὐτῷ, τοῦ ἑκουσίου μοῖραν, ἣν ἠδύνατο δέξασθαι (1). « L'homme avait été créé libre afin qu'abandonné à sa volonté propre, il fit ce qui lui semblait bon. Or il savait, par sa raison, discerner ce qui est bon d'avec ce qui ne l'est pas; il avait une notion de la différence qui existe entre le juste et l'injuste, entre les vertus et les vices; c'est pourquoi il pouvait choisir ce qu'il y a de meilleur et s'éloigner du pire ». Philon cite à l'appui de sa thèse ces paroles de Moïse (*Deut.* XXX, 14): Ἰδοῦ δέδωκα πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸ θάνατον, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· ἐκλέξαι τὴν ζωήν. C'est ainsi, ajoute-t-il, que nous pouvons affirmer qu'il y a en l'homme la connaissance du bien et du mal; que l'homme sait aussi ce qu'il doit préférer car il a en lui un juge incorruptible qui obéit à la loi du bien et qui peut repousser ce qui est contradictoire à cette loi (2). — Dans

---

(1) *Quod Deus sit immut.*, I, 279.

(2) *Ibid.* Εἰργάσατο γὰρ αὐτὸν (τὸν ἄνθρωπον) ἄφετον καὶ ἐλεύθερον, ἑκουσίοις καὶ προαιρετικαῖς χρησάμενον ταῖς ἐνεργείαις, πρὸς τήνδε τὴν χρείαν, ἵνα ἐπιστάμενος ἀγαθά τε αὖ καὶ κακά, καὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν λαμβάνων ἔννοιαν, καὶ δικαίοις καὶ ἀδίκοις, καὶ ὅλως τοῖς ἀπ' ἀρετῆς καὶ κακίας, καθαρῶς ἐπιβάλλων, αἱρέσει μὲν τῶν ἀμεινόνων, φυγῇ δὲ τῶν ἐναντίων χρῆται. *Opif. Mundi*, I, 17, 34.

l'intention divine enfin, le premier homme devait recevoir la plus grande somme de biens; rien ne devait lui manquer. Ses sens devaient être satisfaits par la présence des œuvres de la création; son intelligence et sa raison devaient dans la contemplation de ces œuvres mêmes, trouver une occasion d'exercer leurs facultés. Oui, c'est du spectacle des beautés de la nature que devait naître la philosophie, par laquelle l'homme, bien que mortel, entrevoit l'éternité. Tel était l'homme primitivement, c'est à dire qu'il était heureux (1).

Du moment que Philon accentue si fortement l'idée de spontanéité et de liberté en l'homme, on doit s'attendre à ce qu'il trouve l'origine du mal dans une certaine détermination de la volonté humaine seulement, c'est à dire que le mal doit être un produit de tel ou tel acte de cette volonté. C'est bien tout d'abord aussi son intention, car il nous affirme que la créature humaine mise en présence du bien et du mal doit choisir et peut choisir le bien; que la faculté d'accomplir la vertu ou le vice a sa source dans la partie rationnelle de l'homme (2); que les sens par eux mêmes ne sont ni le bien ni le mal, mais qu'ils sont au contraire communs aux bons et aux méchants (3); or comme les mouvements de la nature rationnelle se manifestent par des actes de la volonté, le mal doit donc avoir pour cause cette volonté même. Tout serait donc logique si notre philosophe s'en tenait là. Mais il n'en est pas ainsi. Au début même de son récit de la Chûte l'idée de liberté fait place à celle

---

(1) *Opif. Mundi*, I, 18 et 36.

(2) *Ibid.*, I, 17, κακίας δὲ καὶ ἀρετῆς, ὥς ἂν οἶκος, νοῦς καὶ λόγος, οἷς αὗται πεφύκασιν ἐνδιαιτᾶσθαι.

(3) *Alleg. Leg.*, I, 100. Λεκτέον οὖν, ὅτι ἡ αἴσθησις οὔτε τῶν φαύλων, οὔτε τῶν σπουδαίων ἐστὶν, ἀλλὰ μέσον τι αὕτη καὶ κοινὸν σοφοῦ τε καὶ ἄφρονος.

de nécessité. « Comme rien de ce qui est engendré, dit-il, n'est immuable, comme toute créature mortelle est sujette à des changements nécessaires (μεταβολὰς ἀναγκαίας) il fallait (ἐχρῆν) que l'homme expérimentât quelque malheur (κακοπραγίας ἀπολαῦσαι). Ce fut la femme qui occasionna la chûte, car c'est de son contact avec l'homme que la volupté a surgi (1). — Or, comme pour notre auteur la femme est le symbole des sens (2), ce sont bien aussi les affections sensibles et le côté matériel de l'homme qui sont la cause du mal. L'impression des sens doit nécessairement être funeste à l'homme puisque c'est par elle que l'humanité a été rendue malheureuse. Du moment qu'il est fait mention de changements nécessaires (μεταβολὰς ἀναγκαίας) auxquels il fallait que l'homme fût soumis, l'idée de volonté ou de liberté humaine se trouve compromise. D'ailleurs, Philon conçoit aussi le corps humain comme étant mauvais de sa nature (3), et non pas seulement comme une pierre d'achoppement. La volupté saisit l'esprit et l'âme au moyen des sens et rend l'homme esclave et mortel. Les affections du corps sont étrangères à la raison humaine, mais le désir des choses que l'on ne possède point se développant, produit la convoitise. L'âme souffre dès lors de ces passions qui l'étreignent et la suffoquent. Elle se trouve renfermée dans le corps comme dans une prison cadavéreuse qui l'empêche d'atteindre son but et de vivre en paix (4). En outre, la matière d'où tout est provenu est elle même pleine d'imperfection;

---

(1) *Opif. Mundi*, I, 36.

(2) *Opif. M.*, I, 40. ἐν ἡμῖν γὰρ ἀνδρὸς μὲν ἔχει λόγον ὁ νοῦς, γυναικὸς δὲ αἴσθησις. *Alleg. leg.*, I, 73, 74, 97. *De Cherubim*, I, 147, etc.

(3) *Alleg. Leg.*, I, 101: ἐξ ἀρχῆς νεκρὸν τὸ σῶμα ἀπειργάσατο, πονηρὸν δὲ φύσει μὲν, ὡς εἶπον, ἐστὶ καὶ ψυχῆς ἐπίβουλον.

(4) *Quis rer. div.*, I, 511-512. *De Ebrietate*, I, 372. *De Migr.*, I, 437-38. *Alleg. Leg.*, III, 95.

le philosophe juif en s'inspirant des idéés platoniciennes devait voir dans tout ce qui est matériel et sensible une certaine force aveugle qui tend à entraver les mouvements de la raison, qui n'écoute point les conseils de l'esprit et qui étend toujours plus son empire dans le monde. La matière, comme nous l'avons vu, n'a rien de positif en elle; elle n'est ni le bien ni le mal; mais par sa présence même elle trouble l'essence du bien qui est déposée en l'homme. L'homme dans la position que nous venons de décrire d'après les données de Philon, pouvait lutter mais non pas vaincre « à cause des taches nécessaires qui restent ineffaçables dans toute nature mortelle » (1). Il ne pouvait demeurer dans l'innocence puisque Dieu seul est immuable; toute créature est soumise au changement (2).

L'homme, selon la notion philonienne, devait nécessairement tomber, en admettant même que ni la matière, ni les sens ne lui eussent pas été nuisibles, car il portait dans sa nature rationnelle même (ἐν ψυχῇ λογικῇ) une prédisposition à la chûte, une inclination innée vers le mal, que Philon désigne sous le nom de κακία ὁδός (3). Nous verrons bientôt quelle influence cette dernière idée devait exercer sur la doctrine philonienne des intermédiaires, c'est pourquoi nous nous réservons d'en parler plus longuement ailleurs. Il nous suffit ici de l'indiquer.

Avec le premier homme la postérité entière est tombée. De là tous les maux et toutes les misères qui nous acca-

---

(1) *De Nom. mut.*, I, 585: ἄπειρα μέν ἐστι τὰ καταῤῥυπαίνοντα τὴν ψυχὴν, ἅπερ ἐκνίψασθαι καὶ ἀπολούσασθαι παντελῶς οὐκ ἔνεστιν· ἀπολείπονται γὰρ ἐξ ἀνάγκης παντὶ θνητῷ συγγενεῖς κῆρες, ἃς λωφῆσαι μὲν εἰκός, ἀναιρεθῆναι δ' εἰσάπαν ἀδύνατον. Voyez aussi RITTER: *Geschichte der Philosophie*, T. IV, p. 372 ss. (traduction franç.).

(2) *Alleg. leg.*, I, 82.

(3) *De Conf. ling.*, I, 432.

blent (1). L'humanité actuelle est corrompue, elle a perdu les qualités excellentes du premier homme dont l'image s'efface de plus en plus dans la suite des générations. L'homme actuel n'est plus une fidèle reproduction de l'homme primitif. Il en est de lui comme des diverses reproductions d'un tableau original. Le type primitif s'efface toujours plus lorsque des copies sont faites d'après d'autres copies. — Philon compare aussi la postérité du premier homme à une chaîne dont le premier anneau aurait été aimanté. A mesure que la chaîne se prolonge, les divers anneaux perdent de leur force magnétique, c'est à dire que les facultés s'affaiblissent et s'émoussent. L'homme actuel est un vieillard qui a perdu les forces de la jeunesse et qui se souvient avec regret de ses premières années (2).

Ainsi donc, autant Philon avait exalté la nature et la félicité de l'homme primitif, autant il rabaisse sa position actuelle et son infortune. Il n'y aurait là rien d'illogique, eu égard à la différence réelle qui distingue l'homme d'aujourd'hui d'avec celui qui sortit des mains de Dieu, si Philon n'avait pas exposé, indépendamment de la doctrine de la chûte, des théories fort diverses touchant le mal et son origine et des notions très-incohérentes relativement à la liberté humaine et la destinée de l'homme en général. La question du mal ne lui apparaît pas d'une manière claire. Il sent d'un côté la puissance fatale du péché dans l'humanité, ce qui l'engage à dépeindre celle-ci avec de sombres couleurs, mais d'un autre côté il a conscience des aspirations élevées de l'homme, de sa liberté, de sa puissance morale, de sa responsabilité incontestable, autant que n'importe quel

---

(1) *Opif. Mundi*, I, 36.
(2) *Ibid.*, I, 33-34.

philosophe (1). Il affirme expressément que si nous n'étions pas libres nous ne saurions mériter une juste punition, car la responsabilité morale ne saurait alors peser sur notre conscience (2). « Le sens pratique de Philon et le but moral qu'il poursuivait nous prouvent suffisamment qu'il croyait à la liberté humaine, qu'il concevait l'homme comme placé entre Dieu et la matière, position qui lui permet de se tourner tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, et de choisir entre la puissance coactive de la matière et la servitude divine qui garantit la véritable liberté de l'esprit » (3). Mais Philon ne paraît pas s'être appliqué à concilier les éléments contradictoires qui se font jour dans sa doctrine. Malgré les efforts qu'il fait pour relever la spontanéité des déterminations morales de l'homme et son activité individuelle, la foi reste pour lui la seule offrande que la créature rationnelle puisse présenter à Dieu. Mais nonobstant tout le bien que la foi renferme en elle même, l'homme ne peut cependant pas, dans l'idée de Philon, accomplir la vertu positive; il doit se contenter d'éviter le mal dans la mesure du possible. Tout ce qui est créé, est naturellement passif; le créateur seul est actif. Ἴδιον μὲν δὴ Θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν (4). Il faut donc qu'une influence divine accomplisse le bien positif en l'homme; Dieu seul peut opérer véritablement dans la raison humaine. L'homme est comparé à la brebis qui se laisse tondre; elle est passive tandis que le tondeur est actif. L'homme toutefois exerce une certaine activité en s'accom-

---

(1) *In Genesin*, IV. *Quoniam melior nostra pars ad superiora tendit supra quam aether, supra quam coelum supraque universa sensibilia.*

(2) *Alleg. Leg.*, 1, 50. *Quod Deus immut.*, loc. cit.

(3) Voyez Ritter, loc. cit. *Opif. Mundi*, 1, 30. *Alleg. leg.*, I, 125, passim.

(4) *De Cherubim*, I, 153.

modant de manière à faciliter l'œuvre du tondeur. Son activité est donc toute relative (1). Quand il agit positivement c'est plutôt dans la direction du mal. Non seulement il ne peut vaincre totalement le péché, il est même sujet à pécher involontairement, tant il est esclave de sa nature sensible et corrompue (2).

Mais si l'homme est rempli d'impuissance quand il s'agit de discerner et de faire le bien, il n'est pas plus heureux dans la recherche du vrai. L'impie croit que par sa raison et par ses sensations il pourra concevoir et percevoir ce qu'il veut, mais il se trompe. Combien de fois l'intelligence et les sens ne se rendent-ils point coupables d'erreurs ou d'illusions (3)? La force perceptive tout aussi bien que la force morale doit nous venir d'en haut. L'âme doit émigrer de son corps et se préparer dans la solitude et la contemplation à recevoir une lumière plus pure, une force nouvelle, sans lesquelles l'homme ne peut entrevoir la vérité, car toute image n'est que tromperie et illusion (4).

Le but de la vraie sagesse et de la vie humaine c'est la connaissance de Dieu (5), mais cette connaissance l'homme ne peut la recevoir que de Dieu lui-même. Il doit chercher Dieu aidé par Dieu, il doit connaître la lumière par la lumière (6). S'il ne se sent pas guidé par une force supérieure il est plus important pour lui de chercher à se connaître soi-même, c'est-à-dire de s'occuper de sa propre âme qui

---

(1) *De Cherubim*, I, 155.
(2) *De Ebrietate*, I, 379.
(3) *De Conf. ling.*, I, 424.
(4) *De Migrat.*, I, 443. *De praemis et poen.*, II, 413. *De Conf. ling.*, loc. cit.
(5) *Quod Deus immut.*, I, 294 « τὸ δὲ τέρμα τῆς ὁδοῦ, γνῶσίς ἐστι καὶ ἐπιστήμη θεοῦ ».
(6) *De praemis et poenis*, II, 415.

est l'objet le plus digne et le plus excellent (1). Mais cette étude est difficile aussi, car bien que notre raison puisse tout voir et tout contempler, elle ne peut cependant pas se connaître elle même; elle ne peut concevoir sa propre nature (2). C'est pourquoi Socrate avait raison de dire que le plus sage est celui qui avoue ne rien savoir. Un seul être possède la sagesse et la connaissance, c'est Dieu, car il est la source de la verité, τὸ γὰρ μηδὲν οἴεσθαι εἰδέναι, πέρας ἐπιστήμης, ἕνος ὄντος μόνου σοφοῦ τοῦ καὶ μόνου θεοῦ (3) et cette vérité il peut la participer à notre âme qui la reçoit comme une grâce particulière du Dieu qui fait pleuvoir sur nous la force de conception. Καὶ μὴν σφαλλομένων τε τῶν καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς περί τε νοῦς καὶ αἴσθησιν κριτηρίων ἀνάγκη τὸ ἀκόλουθον ὁμολογεῖν, ὅτι ὁ θεὸς τῷ μὲν τὰς ἐννοίας τῇ δὲ τὰς ἀντιλήψεις ἐπομβρεῖ καὶ ἔστιν οὐ τῶν καθ' ἡμᾶς μερῶν χάρις τὰ γινόμενα, ἀλλὰ τοῦ δι' ὃν καὶ ἡμεῖς γεγόναμεν, δωρεαὶ πᾶσαι (4).

Telle est donc selon notre philosophe la nature de l'homme et sa destinée sur la terre. Après nous l'avoir fait connaître dans sa beauté et sa grandeur primitives il nous le montre dans sa nature actuelle, dégénéré et incapable d'arriver par ses propres forces, non seulement à la connaissance de Dieu, mais aussi à la pratique de la vertu positive et à la science des choses en général. Le mal a fortement agi sur l'être humain tout entier, de sorte que l'individu ne porte pas seulement en lui l'empreinte du mal qu'il tient de la nature sensible et matérielle, mais aussi celui qui lui vient du mauvais exemple qu'il reçoit dès sa plus tendre en-

---

(1) *De Somnis*, I, 629, 652. *De Migrat.*, I, 465 ss.
(2) *Alleg. leg.*, I, 62. *De Nom. mut.*, I, 579.
(3) *De Migrat.*, I, 457.
(4) *De Conf. ling.*, I, 424.

fance (1); mal qui ne fait que progresser et affaiblir de plus en plus l'élément du bien que Dieu a déposé en l'homme dès la création des choses. L'homme ne saurait être heureux dans un tel état; sa vie est remplie de maux que les penchants égoistes de son âme lui occasionnent; son esprit est dans l'erreur, tout son être est en désordre. Comment pourrait-il vivre en paix (2)? La seule tâche qui lui reste c'est d'échapper le plus possible au contact des méchants et d'attendre dans la contemplation que Dieu opère et agisse sur sa raison, son intelligence et son cœur.

(1) *Quis rer. div.*, I, 515-516.
(2) *De Septenario*, I, 280.

CHAP. IV.

CONSÉQUENCES DES PRINCIPES EXPOSÉS.

Nous avons vu, dans les chapitres qui précèdent, quelles étaient les idées principales de notre philosophe touchant la divinité, la matière, le monde et l'homme. Philon affirmait ces doctrines en se basant sur des données juives, combinées d'une manière plus ou moins ingénieuse avec des théories platoniciennes ou stoïciennes. Jusqu'ici l'effort de spéculation n'est pas considérable, c'est plutôt l'éclectisme qui domine; nous avons affaire à un choix de principes très-divers tirés des religions et des philosophies du passé. Mais ces principes s'accordent-ils entr'eux? En d'autres termes, les divers matériaux que Philon a réunis, sont ils suffisants pour satisfaire aux exigences, non pas d'un système rigoureux, mais de la plus simple logique? Dieu et l'univers conçus comme nous venons de le voir, peuvent-ils marcher en harmonie? Peut-on dire que dans un tel état de chose, tout être, depuis Dieu lui-même jusqu'à la créature la plus chétive, se trouve en état d'accomplir sa destinée et de marcher dans l'ordre? Enfin, les doctrines que nous venons d'examiner peuvent-elles, aux yeux de notre philosophe, rendre compte de toute chose? Nous ne le croyons pas, et Philon ne le

croyait pas lui-même, car c'est précisément à partir d'ici que commencent ses recherches spéculatives. Il y a en Philon plus qu'un syncrétiste. Il y a le métaphysicien et le spéculateur. Nous n'avons pas encore présenté le Philon véritable, car nous ne nous sommes pas encore occupés de la doctrine qui lui est propre. Il fallait avant tout connaître les assises de l'édifice qu'il va construire; nous devions nécessairement indiquer les éléments qu'il puisait à la science des anciens maîtres, avant de le considérer comme maître lui-même.

En effet, si notre philosophe a cru bon de retenir pour vraies les théories qu'il empruntait à ses prédécesseurs, et que nous avons exposées plus haut, c'est qu'apparemment il espérait en concilier les éléments contradictoires au moyen du travail spéculatif, et combler les lacunes qui s'y manifestaient. Le but du présent chapitre est précisément de faire ressortir les lacunes et les contradictions qui se font jour dans la série des principes énoncés précédemment, et de montrer la nécessité dans laquelle Philon se trouve de remplir les vides et d'effacer les antinomies qui règnent dans l'ensemble de ses dogmes antérieurs, par l'introduction de la grande doctrine qui le caractérise et le fait distinguer parmi les penseurs de l'antiquité, savoir *la doctrine du Logos*.

Pour que les principes que Philon exposait au sujet de Dieu, du monde, et de l'homme, pussent rester debout, il fallait trouver un moyen de les combiner, de les lier, pour ainsi dire, par un trait d'union. Il fallait que les éléments incompatibles fussent conciliés par l'introduction d'un élément nouveau, capable de faire disparaître les contradictions. Mais en quoi consistent ces antinomies? C'est ce que nous allons voir en résumant en peu de mots les thèses philoniennes que nous avons exposées.

Il a été constaté d'un côté, que le Dieu du philosophe juif est l'Être transcendant et absolu, qu'il est renfermé dans les profondeurs insondables de sa nature, que sa majesté divine est inabordable, que toute relation immédiate avec la matière et le monde extérieur est indigne de Lui, qu'il est séparé de l'univers par une distance infinie, par un abîme infranchissable; d'autre part, nous voyons au contraire que ce même Dieu est la Cause première de toutes choses, qu'il est agissant de sa nature, qu'il exerce son influence sur le Chaos afin de l'organiser, qu'il est l'élément actif, en opposition à la matière qui est passive et qui nécessite une intervention supérieure pour se mettre en mouvement. Voilà pour le côté métaphysique. Mais nous n'avons pas tout dit. Au point de vue moral, Philon accentue d'une part la sainteté absolue de Dieu, son horreur pour le mal, sa haute dignité morale qui l'empêche de se mettre en rapport avec la nature pécheresse, tandis que d'un autre côté il s'efforce de démontrer que l'univers et l'humanité entière (qui sont après tout une œuvre divine) portent en eux le mal et la corruption. Evidemment ces théories ne pouvaient s'accorder. Si l'univers ne peut se passer de Dieu, il faut que notre philosophe cherche un moyen de rapprocher ces deux catégories d'êtres. Quelles furent donc ses recherches?

Nous avons vu que, partant de la notion de la transcendance divine absolue, Philon faisait une distinction entre l'idée de l'*essence* de Dieu et celle de son *existence*. Celle-ci lui était donnée par la contemplation des œuvres de la création, tandisque l'autre lui restait impénétrable (p. 17). Dès lors, puisque Dieu ne se révèle pas en essence, mais qu'il reste retiré dans le mystère de sa nature insondable, comment expliquer l'existence de l'univers qui révèle la divinité, si ce n'est en admettant qu'une puissance de Dieu a exercé au dehors une influence divine? En distinguant

l'être proprement dit, de sa manifestation, Philon est obligé d'attribuer les œuvres de la création et toute activité divine à cette divinité révélée, tandisqu'il se refuse de les rapporter d'une manière immédiate à cette essence transcendante qu'il ne peut concevoir. Il est donc évident que cette divinité révélée doit servir d'*intermédiaire* entre l'Être par excellence, τὸ ὄν, et l'univers. Le Dieu révélé est la puissance divine qui doit opérer au dehors.

Mais dans cette idée de la manifestation divine sont comprises des idées particulières, c'est-à-dire que dans cette expression générale de l'activité divine au dehors sont impliquées des intentions particulières et diverses. Bien que la manifestation de l'être soit *une*, elle apparait à notre philosophe sous divers modes, parce qu'elle correspond aussi à des buts divers; c'est pourquoi il se servira à cet égard de déterminations différentes. Il nous dira par exemple, que l'Être inaccessible à notre raison et à notre intelligence se manifeste à l'univers par sa *parole* ou sa *raison*, car le terme λόγος signifie l'un et l'autre; qu'il se communique aux êtres créés, par ses *puissances* ou *forces*, δυνάμεις; par ses *envoyés*, c'est à dire par ses *anges*, ἄγγελοι. L'être divin concentré en lui-même sort de son silence au moyen de ses Forces dont il reste la source permanente (1). — Il est bon de remarquer dès à présent que pour Philon les attributs de raison et de puissance qu'il accorde au Dieu qui se révèle ne sont pas seulement des idées subjectives du philosophe qui recherche Dieu, mais des faits réels et objectifs, indépendants de la pensée humaine et antérieurs à elle. — D'une manière générale donc, la base et le point de départ de la doctrine des intermé-

(1) *De Nom. Mut.*, I, 582. *Quod det. pot.*, I, 208.

diaires a sa source dans la notion de transcendance divine absolue.

Mais de ce premier motif tout général de la théorie des intermédiaires divins notre philosophe en déduit plusieurs autres dès qu'il essaie de mettre Dieu en rapport avec la matière et les êtres qui composent l'univers. Nous savons à quel titre il considérait la ὕλη. Cet élément plein de contradiction et de désordre ne pouvait être conçu comme une œuvre de l'être parfait, ni par conséquent être mis en rapport direct avec Dieu. Or comme la matière ne peut rien devenir de par elle même, il fallait dans tous les cas que la Cause première exerçât une influence sur elle. Ce résultat s'obtiendra donc au moyen d'un intermédiaire sorti de Dieu pour agir en son nom; un instrument qui donnera à la matière les qualités, les formes, la vie, qui lui manquent; une puissance divine enfin, qui donne la réalité proprement dite et le caractère distinctif à ce non-être, en le modelant, en l'organisant, et en lui donnant le mouvement et l'énergie (1).

En outre, comme l'Être absolu et infini est absolument séparé du monde et ne peut avoir de liaison immédiate avec ce qui est une œuvre finie et relative, il faudra aussi que cet intermédiaire maintienne l'univers dans une relation *médiate* avec son auteur. En effet, dit Philon, un ouvrage n'est jamais abandonné par celui qui l'a fait; l'ouvrier veille à ce que tout ce qu'il a fait persiste dans l'ordre qu'il a préétabli, c'est à dire se conserve et dure (2). C'est pourquoi Dieu qui est le créateur de l'univers, habite aussi dans l'univers, non pas en essence, mais par ses *puissances* (3).

(1) Voyez le passage *De Sacrificantibus*, II, 261 cité, page 24.
(2) *De Opif. mundi*, I, 2.
(3) *De Migrat. Ab.*, I, 464.

Il ne laisse rien vide de lui même, car il pénètre toutes choses (1). Dès lors, les deux idées d'immanence et de transcendance sont maintenues. Philon pourra affirmer d'un côté, que Dieu est séparé de la création (ἐπιβεβηκὼς καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν) et de l'autre, qu'il n'en remplit pas moins le monde de sa présence (οὐδὲν ἧττον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ) (2). Il est partout et nulle part (3), cependant la cause première ne fait point partie de l'univers (οὐκ ἐν τῷ γεγονότι τὸ πεποιηκὸς αἴτιον) (4). — On ne doit donc pas considérer comme des traces de panthéisme, dans le système de Philon, des expressions comme celle-ci : ὁ νοῦς τῶν ὅλων ou bien ἡ ψυχὴ τῶν ὅλων, car il nous dit lui même que Dieu n'est pas l'âme du monde selon que les Chaldéens l'entendent, c'est à dire qu'il n'est pas une partie intégrante de l'univers. S'il en était ainsi, ajoute-t-il, la création ne saurait subsister, attendu que si Dieu est une portion de l'univers il doit être nécessairement soumis aux mêmes vicissitudes que le grand tout dont il fait partie (5). — Philon essaie donc de sauvegarder la transcendance de Dieu en faisant intervenir les puissances ou forces divines qui transportent dans le monde, non pas Dieu lui même, mais sa volonté et ses desseins. Voilà pour le côté métaphysique, dirons-nous, des rapports de Dieu avec la créature.

---

(1) *De sac. Abelis et C.*, I, 175: καὶ ὁ ἐνθάδε ὢν κᾀκεῖ, καὶ ἀλλαχόθι καὶ πανταχοῦ, πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων, καὶ οὐδὲν ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπὼς ὑπάρχει.

(2) *De post. Caïni*, I, 229.

(3) *De Conf. ling.*, I, 425: ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος οὐ περιεχομένου, ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ.

(4) *Ibid.*, I, 419.

(5) *De Migrat. Ab.*, l. cit. Voyez plus haut p. 34, note 3.

Au point de vue moral, Philon nous a dit que Dieu est le souverain bien et qu'il ne peut être que la cause du bien. Or il a été reconnu que le mal réside dans toute nature finie et notamment dans la nature humaine; donc la cause *immédiate* de l'homme ne doit pas être cherchée, selon notre philosophe, en Dieu lui même. L'intervention d'un intermédiaire est rigoureusement requise. Citons un passage qui nous expliquera, mieux que tout raisonnement, la pensée de l'auteur. « Il est frappant, dit-il, que Moïse dans « son récit de la création de l'homme fasse parler Dieu « en employant la forme plurielle: « Faisons l'homme à « notre image et à notre ressemblance ». Est-ce que Dieu à « qui toutes choses sont soumises aurait eu besoin de coo- « pérateurs? Lui qui a créé le ciel, la terre et la mer, aurait-il « demandé des auxiliaires pour former un être aussi faible « et fragile que l'homme? — La véritable raison de ce fait « est connue de Dieu seul; cependant il est bon d'avancer « quelques hypothèses que la raison nous suggère. De toutes « les créatures qui ornent l'univers, les unes, savoir les « végétaux et les bêtes, ne participent ni de la vertu, ni du « vice; d'autres, c'est à dire les étoiles, qui sont, dit-on, « des natures intelligentes et animées, ne connaissent que « la vertu, et sont incapables de faire le mal; mais il est « une troisième catégorie d'êtres qui sont susceptibles de « contraires, c'est à dire de bien et de mal, de vertus et « de vices, ce sont les hommes. Il convenait que le Père « ne créât que ce qui est bon dans la nature humaine, « puisque la bonté et le bien lui sont familiers. Comme « l'homme est d'une nature mixte, bonne et mauvaise, Dieu « ne devait être l'auteur que du bien seulement, tandis que « ses subordonnés devaient créer ce qui est mauvais. C'est « pourquoi Moïse dit: *Faisons* l'homme, afin de signifier « que Dieu a pris des coopérateurs pour créer en l'homme

« ce qui fait de lui une nature mixte » (1). Disons en passant que ceci n'empêche pas Dieu d'être l'auteur, très indirect il est vrai, du mal, chose à laquelle Philon ne semble point prendre garde, mais ce n'est pas ici le moment de traiter cette question, l'important pour nous est de montrer pourquoi Philon admettait des intermédiaires.

Notre auteur spécialise d'une manière plus claire encore, cette œuvre essentielle aux subordonnés de Dieu dans la création de l'homme, lorsqu'il parle de la prédisposition au mal qui réside dans notre nature rationnelle. Dieu, à cause de sa pureté morale, ne pouvait créer en l'homme la possibilité du mal, c'est pourquoi il laisse cette tâche à ses serviteurs. Θεῷ γὰρ τῷ πανηγεμόνι ἐμπρεπὲς οὐκ ἔδοξεν εἶναι τὴν ἐπὶ κακίαν ὁδὸν ἐν ψυχῇ λογικῇ δι' ἑαυτοῦ δημιουργῆσαι· οὗ χάριν τοῖς (ὑπάρχοις) ἐπέτρεψε τὴν τούτου τοῦ μέρους κατασκευήν (2). Philon ne parle qu'une seule fois de cette κακίας ὁδὸς, œuvre des intermédiaires divins, et n'essaie pas de faire rentrer cette création partielle dans l'ensemble de sa théorie des idées, ce qui aurait immanquablement transporté l'idée-type du mal dans le plan de Dieu, inconvénient auquel notre théosophe voulait se soustraire. — Toutefois nous devons noter que cette singulière idée nous montre comment Philon espérait, au moyen de la théorie des intermédiaires, concilier ces deux propositions : « Dieu est la cause absolue de tout » et « Dieu n'est la cause que du bien ».

Ainsi donc, l'absoluité de Dieu d'un côté, et sa pureté morale infinie de l'autre, sont les deux causes prédominantes d'où la théorie philonienne des intermédiaires découle. Mais Philon tire de ces deux principes d'autres conséquences que nous allons énumérer brièvement.

---

(1) *De Opif. M.*, I, 16, 17. *De Nom. mut.*, I, 583. *De profugis*, I, 556.
(2) *De Conf. ling.*, I, 432.

De même que le Cosmos nécessite la présence d'une divinité qui le conserve par des forces et le dirige par des lois, ainsi la nature rationnelle doit être conservée et dirigée d'une manière toute particulière par son auteur. Il faut que l'homme reçoive des lois et qu'il soit préservé de la ruine totale. Mais cette tâche qui n'a aucun mal en soi, ne peut cependant pas être rapportée à Dieu lui même, car sa grandeur, sa haute dignité, sa majesté de roi, l'empêchent de s'occuper de la dispensation des biens secondaires; il en abandonne donc le soin à ses magistrats. Philon se base sur le récit de la confusion des langues (*Gen.* XI) et sur les mots: « Venez, descendons et confondons leur langage ». Dieu ne veut pas que le mal remporte une victoire complète sur le bien, toutefois ne trouvant pas que l'opposition au mal soit une tâche digne de lui, il l'abandonne aux puissances qui l'entourent. C'est ainsi que les formes plurielles employées, *Gen.* III, v. 22 et XI, v., 7, sont comprises et interprêtées (1).

Mais si l'homme nécessite une intervention d'en haut pour arrêter les progrès du mal qui tend à ravager sa nature entière, il est nécessaire que cette même intervention divine éloigne les obstacles qui entravent l'œuvre de sa sanctification, afin que la vie lui devienne plus supportable. Dieu y pourvoit encore par ses intermédiaires, plus appropriés que lui à l'accomplissement d'une œuvre secondaire. L'œuvre propre de Dieu est plutôt d'accorder la santé, tandis que les subordonnés de Dieu se chargent de guérir les âmes, en ramenant la santé primitive que l'homme a perdue (2).

---

(1) *De Conf. ling.*, I, 432.
(2) *Alleg. leg.* I, 122. *De profugis*, I, 556.

Enfin, si malgré toutes les prérogatives que l'homme tient de son créateur, il continue à violer les lois qui lui sont imposées, la punition du péché devient une nécessité, car toute loi exige une sanction. Notre philosophe voit dans la punition du mal, non seulement une œuvre indigne de la majesté de Dieu, mais incompatible avec sa bonté infinie et sa grandeur morale. Dieu ne peut pas vouloir le mal de ses enfants, or il y a déjà quelque chose de mal dans la punition. Dieu ne peut se mettre en contact immédiat avec un élément qui n'est pas le bien absolu. Il est le Roi des rois, et comme tel, il charge ses ministres de punir le coupable. C'est lui qui donne la loi, mais ce sont ses magistrats qui sont chargés de la faire exécuter. C'est pourquoi, dit Philon, lorsque Dieu dicta le décalogue à Moïse, il se contenta de donner les préceptes sans indiquer la nature de la peine à infliger aux transgresseurs (1).

C'est ainsi que, mettant en présence les antinomies renfermées dans ses principes généraux, Philon essaie d'aboutir à une conciliation par l'introduction d'un monde d'intermédiaires. Nous avons résumé les points principaux sur lesquels notre auteur a insisté et nous croyons avoir indiqué par là, d'une manière générale, quel fut son travail spéculatif préliminaire et comment il arriva à faire une place à la doctrine que nous allons étudier.

Mais avant de terminer cet article nous devons ajouter quelques mots au sujet d'une catégorie d'intermédiaires qui rentrent dans le système philonien, non point par la voie spéculative, mais par l'acceptation d'éléments traditionnels tirés soit de Moïse, soit de la philosophie grecque. Nous

(1) *De decem oraculis*, II, 208-209. *De Abrahamo*, II, 22.

voulons parler des êtres que l'A. T. appelle *anges*, que les Grecs appellent *génies*, et que Philon trouve nécessaire d'adjoindre aux natures divines dont sa spéculation lui a prouvé l'existence. Ces êtres sont pour lui des ἀσώμαται ψυχαὶ, des âmes qui remplissent les airs (1). Philon essaie de justifier l'admission de cette nouvelle classe d'intermédiaires en disant qu'il est nécessaire que l'univers soit rempli d'êtres vivants puisque le Cosmos est un tout animé. Si la terre et l'eau en contiennent, pourquoi l'air en serait-il privé? Dans l'air se trouve un principe vivifiant; dès lors pourquoi nierait-on que celui qui vivifie les autres âmes contienne aussi ses âmes et ses esprits propres. Le contraire serait moins probable. Nous concevons ces êtres au moyen de notre intelligence qui a des rapports de parenté avec eux... Il y a de bons et de mauvais anges. Dieu se sert des premiers pour récompenser et des autres pour punir (2). Toutefois la tâche particulière de ces âmes ou anges est de transmettre aux hommes les ordres de Dieu, et de rapporter à Dieu le père les désirs et les prières de ses enfants, ταύτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν, προσφυεστέρῳ χρώμενος ὀνόματι· καὶ γὰρ τὰς τοῦ πατρὸς ἐπικελεύσεις τοῖς ἐκγόνοις, καὶ τὰς τῶν ἐκγόνων χρείας τῷ πατρὶ διαγγέλλουσι (3). C'est ainsi que Philon, interprétant le songe de Jacob (*Gen.* XXVIII, 12) dans lequel il voit une allégorie

---

(1) *De Conf. ling.*, I, 432. *De Gigant.*, I, 263-264: οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν· ψυχαὶ δ'εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι. *In Gen.*, IV, 188:.... « daemones quos sacro Moses verbo angelos solitus fuit nominare, et stellae: quum enim istae (s. isti) quoque intellectuales tamquam mirabiles divinaeque naturae sunt ».

(2) *De Gigantib.*, l. cit.

(3) *De Somnis*, II, 642.

relative au sujet que nous traitons, nous affirme que les natures invisibles qui agissent entre Dieu et l'humanité agissent aussi de l'humanité à Dieu, c'est à dire de haut en bas et de bas en haut. Voilà pourquoi Moïse nous dit que les anges montaient et descendaient le long de l'échelle qui conduisait de la terre aux cieux. — S'il en est ainsi, non seulement il y a émission d'une volonté divine, il y a aussi satisfaction des hautes aspirations de la nature humaine vers le divin. L'homme peut communiquer de son côté avec le créateur au moyen des natures divines qui se constituent les messagères de ses désirs. — Il est naturel que Philon se soit emparé de la doctrine des anges ou des génies chez ses prédécesseurs, du moment qu'elle se prête si bien à la réalisation du but qu'il s'est fixé, savoir la conciliation de son idée de la majestueuse grandeur de Dieu avec celle de la faiblesse de l'homme. Il est important de rappeler ici que selon notre auteur, les rapports immédiats entre Dieu et l'humanité sont impossibles, non seulement parce qu'ils sont indignes de l'Être absolu, mais aussi parce que la créature humaine est dans une incapacité totale de supporter l'action divine. Non seulement l'homme ne peut supporter la colère de Dieu : il ne peut même pas recevoir ses bienfaits d'une manière immédiate (1). Dieu doit modérer son activité vis-à-vis de la nature humaine en lui transmettant ses grâces et ses ordres par l'intermédiaire de ses anges (2).

---

(1) *Comm. in Exod.*, II, 13 : « Quoniam non poterat corruptibilis natura nostra per se recipere a Deo porrecta dona beneficiaque. Quando quidem non sufficiens erat portare copiam datorum bonorum, ex necessitate tamquam arbiter ac mediator constitutum est Verbum, quod vocatur Angelus ».

(2) *De Somnis*, l. cit. *De plantat.*, I, 331 ss. *De Opif. M.*, I, 5.

Comme on le voit, Philon se sert d'une doctrine en vigueur déjà chez les anciens philosophes pour compléter sa propre théorie des essences médiatrices. Mais il est bon de noter que les âmes ou les anges dont il est ici question ne sont point de même nature que les intermédiaires dont nous avons parlé plus haut. Les ψυχαὶ ἀσώμαται, ou ἄγγελλοι ou δαίμονες, représentent une classe d'êtres que Philon localise dans la huitième sphère dont l'univers se compose, c'est à dire la sphère lunaire qui vient immédiatement après la nôtre. Ce sont des créatures comme les âmes de chacun de nous et non point des essences procédées de la nature même de Dieu.

Nous avons donc établi dans notre Ière partie les principes généraux qui sont à la base de l'enseignement philonien. Nous avons essayé de faire ressortir dans notre exposition la tendance dualiste qui caractérise l'ensemble du système de Philon, savoir les divers contrastes qui se manifestent entre Dieu et la matière, Dieu et le monde, Dieu et l'homme. — Nous avons vu enfin comment notre auteur reconnaissant l'impossibilité d'établir un rapport immédiat entre ces divers principes, chercha soit par sa spéculation soit par des données empruntées à la tradition philosophique, à relier Dieu avec l'univers, c'est à dire l'absolu et le relatif, l'Infini avec le fini. De ce travail de la pensée philonienne est sortie la doctrine des intermédiaires divins. — Nous allons étudier maintenant la nature de ce monde invisible qui se tient entre Dieu et les êtres créés. Toutes

les idées relatives aux intermédiaires sont basées sur la notion générale du Logos. Dans cette notion se meuvent toutes les autres pensées comme dans un cercle. On ne peut étudier les unes sans les autres; toutefois c'est en méditant sur la doctrine du Logos que l'on se trouve en face du plus grand nombre d'éléments, car ainsi qu'il sera facile de le voir, toutes les attributions accordées aux intermédiaires particuliers, se rapportent en définitive à l'action du Logos dans ce qu'elle a de plus général.

IIme PARTIE.

LA DOCTRINE DU LOGOS.

CHAPITRE I.

LE LOGOS DANS SES RAPPORTS AVEC DIEU.

§ I.

Le Logos considéré comme la raison immanente de Dieu.

Nous avons exposé dans notre première partie la notion philonienne de Dieu. Nous avons constaté que la Divinité du philosophe alexandrin est l'Être absolu qui se suffit pleinement à lui même et qui de sa nature n'a aucune espèce de relation nécessaire avec ce qui est contingent. Mais du moment que Philon reconnaît dans le monde l'effet d'une cause extérieure et que cette cause est en Dieu, il doit naturellement rechercher au moyen de la spéculation, de quelle manière et dans quel sens ce Dieu transcendant et renfermé dans les profondeurs de sa nature, s'est déterminé à agir au dehors. Quant à la raison pour laquelle Dieu a voulu appeler les êtres à l'existence, nous la connaissons déjà. Philon la voit comme Platon dans la bonté divine. Mais il fallait aussi connaître le mode de création; il fallait se rendre compte si possible de ce premier moment de l'activité divine en faveur des êtres à venir. De quelle manière notre philosophe conçoit-il l'acte divin dont le résultat doit

amener à l'existence, selon son expression, les choses qui n'étaient pas? — C'est dans la réponse à cette question que nous trouverons la notion du Logos.

Il s'agit de la création du Cosmos, c'est à dire d'une œuvre colossale que Philon compare souvent à la construction d'un immense édifice, ou d'une grande ville. Rien de plus naturel dès lors que de comparer Dieu à un grand architecte; c'est aussi ce que fait notre auteur. Se basant sur l'expérience il se demandera: que se passe-t-il dans l'esprit d'un architecte lorsqu'il se décide à bâtir une ville? Sa première préoccupation sera-t-elle d'élever immédiatement des murailles et de construire des palais? Mettra-t-il la main à l'œuvre avant d'avoir délibéré sur la forme et la structure générale qui devront caractériser son ouvrage? Non certes. Il est nécessaire qu'il imagine d'abord un modèle, qu'il conçoive un plan dans son esprit, puis qu'il l'exécute. L'architecte esquissera donc dans son imagination l'aspect général que sa ville devra revêtir, de telle sorte que les alentours, les rues intérieures, les quartiers, les temples, les gymnases, en un mot les différentes parties dont elle se composera, prennent une forme dans sa pensée en s'y imprimant comme un cachet dans de la cire. Un plan conçu de cette manière constituera à lui seul une ville idéale à l'image de laquelle la ville réelle sera construite. Philon désigne celle là sous le nom de νοητὴ πόλις, et celle-ci sous celui de αἰσθητὴ πόλις, c'est à dire la *ville intelligible* ou idéale et la *ville sensible* ou corporelle. Les éléments matériels dont cette dernière se compose sont considérés comme les copies des éléments immatériels qui constituent la première. L'une consiste en idées ou en types, et l'autre en objets corporels ou sensibles (1).

---

(1) *De Opificio Mundi*, I, 4.

Cette manière de concevoir la fondation d'une ville, Philon la transporte dans la sphère divine, et à l'aide de la doctrine platonicienne des idées, il raisonne de la manière suivante : « Prévoyant qu'une copie excellente ne peut s'effectuer si l'on ne possède d'abord un beau modèle, et sachant que nul objet sensible ne saurait être parfait s'il ne correspond pas à une idée archétype parfaite, Dieu ayant résolu de créer notre monde sensible (ὁρατὸς, αἰσθητὸς κόσμος) imagina d'abord (προεξετύπου) le monde intelligible (ὁ κόσμος νοητός) afin de former ensuite le monde corporel d'après un modèle incorporel et divin, contenant en lui autant de genres visibles (γένη) qu'il y en a d'invisibles dans le monde archétype. Dieu commença donc par concevoir les formes (τύποι) de cette grande ville qui s'appelle le monde, à l'image desquelles notre univers visible devait être formé à son tour. Ces types préformants du futur monde visible ne sont pas de vains mots, mais des idées réelles localisées dans le sein de Dieu. En effet, de même que la ville idéale, dit-il, n'existe encore nulle part ailleurs que dans l'intelligence ou dans la raison de l'architecte, ainsi le monde idéal que Dieu a conçu n'existe nulle part ailleurs que dans le Logos de Dieu » (1). Et plus loin Philon ajoute : si l'on voulait parler ouvertement, on dirait que le monde intelligible n'est pas autre chose que le Logos de Dieu créant, comme la ville intelligible ne saurait être que le λογισμός, l'esprit de l'architecte méditant la fondation de sa ville sensible d'après l'idéale (2). Oui, cet archétype, ce modèle que nous

(1) *De Opif. mundi*, loc. cit. : καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.

(2) *Ibid.*, 5 : εἰ δὲ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν

désignons sous le nom de monde intelligible, c'est l'idée des idées, le Logos même de Dieu (1). — La comparaison que Philon établit entre le Logos de Dieu et le *logismos* de l'architecte nous indique d'une manière très précise ce que nous devons entendre par l'expression λόγος θεοῦ ou θεῖος λόγος. C'est la raison divine, ou pour parler plus clairement, c'est la *force pensante* de Dieu. Mais le passage cité ne contient pas cette seule idée du Logos divin; car si le monde intelligible est aussi désigné sous le nom de λόγος θεοῦ, il est évident que nous devons constater ici une seconde notion du Logos divin. En effet, d'un côté le Logos est la raison divine imaginant les idées (2), et de l'autre, il est l'ensemble de ces idées enfantées par l'intelligence de Dieu. Il y a donc ici une activité et un résultat de cette activité même. Il y a un contenant et un contenu. C'est-à-dire qu'après avoir affirmé que le monde intelligible est localisé *dans* le Logos divin (la raison divine) il nous est aussi dit que ce même monde des idées *est* le Logos divin lui-même. Il est bien singulier que Philon n'ait pas aperçu ou n'ait pas voulu justifier cette inconséquence. Le terme λόγος a beau signifier en même temps *raison pensante* et *pensée*, il faut pourtant distinguer entre la force intelligente et l'idée conçue.

οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος. οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τί ἐστιν, ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμός, ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου.

(1) *De Opif. mundi*, 5: δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ἥν φαμεν εἶναι κόσμον νοητόν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.

(2) Voyez aussi *Leg. alleg.*, I, 47: Τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ (ῥήματι) ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ, τὴν τε ἰδέαν τοῦ νοῦ,..... καὶ τὴν ἰδέαν τῆς αἰσθήσεως κ.τ.λ. (Nous mettons le mot ῥήματι entre parenthèse, car il ne se trouve pas dans tous les manuscrits). Au même endroit le Logos est désigné sous le nom de livre (βίβλος) dans lequel les idées sont inscrites.

On ne doit pas confondre la force conceptive avec la conception, car les productions de notre intelligence ne sont pas notre intelligence elle même. La ville idéale n'est pas l'intelligence de l'architecte mais bien le résultat d'une opération de son esprit; dès lors, le monde intelligible n'est pas non plus la raison divine elle même, mais un produit de celle-ci. Puisque Philon établissait une analogie entre le λόγος de Dieu et le λογισμός de l'architecte, il n'aurait pas dû identifier le monde intelligible avec le Logos divin. — On a déjà fait remarquer cette confusion d'idées (1) qui d'ailleurs saute aux yeux, mais on n'y a pas assez insisté à notre avis. C'est de cette confusion d'idées même que résultent toutes les difficultés et toutes les incertitudes dont la doctrine philonienne du Logos est remplie. La théorie des idées de notre philosophe introduit un élément nouveau dans la divinité, ou de moins un développement, une modification, dans l'économie divine. Il s'agit ici d'un attribut divin d'abord, d'une propriété toute subjective de Dieu, c'est à dire de sa propre raison, puis d'un élément qui a déjà acquis une certaine objectivité. Le monde des idées est toujours encore dans le sein de la Divinité, mais il est un produit, il est devenu, il est un *plus* dans la sphère divine. En tant que raison de Dieu le Logos est éternel, car s'il en était autrement Dieu ne serait pas éternellement parfait; mais il n'en est pas de même du monde idéal, bien que Philon l'appelle aussi λόγος θεῖος. Celui-ci n'est pas éternel car il nous a été expressément dit que Dieu voulant créer le monde sensible forma d'abord le monde intelligible (προεξετύπου τὸν νοητόν). Philon s'écarte donc ici de la théorie platonicienne des idées éternelles, mais nous aurons l'occasion de revenir bientôt sur ce

(1) Voyez Heinze, ouv. cit., p. 218-219.

sujet. Qu'il nous suffise pour le moment de constater chez notre auteur cette double notion du Logos en tant que *raison divine* on attribut, et comme *monde idéal* ou ensemble des idées universelles.

On pourrait peut-être se demander pourquoi Philon n'essaya pas de se rendre compte de ces deux conceptions, qu'il devait pourtant distinguer dans son esprit, au lieu de les identifier et de les confondre comme nous venons de le voir. A cette question nous pourrions répondre de deux manières. Nous dirions d'abord que cės deux notions du Logos, soit comme force pensante divine, soit comme résultat de celle-ci, sont, si ce n'est identiques, du moins intimément unies. Philon pouvait passer, comme il le fait, de la première notion du Logos à la seconde, sans se rendre bien compte du point de transition qui les sépare. Cette manière de voir nous paraîtrait vraisemblable surtout si nous avons égard au manque d'enchaînement et de précision logique qui se laisse trop souvent apercevoir dans l'ensemble des théories de notre philosophe. Du moment que Philon considérait le monde intelligible comme étant conçu *par* la raison divine et *dans* la raison divine, il pouvait être tenté de donner le même nom au contenant et au contenu. Cette métonymie lui semblait permise d'autant plus que la double signification du mot λόγος était propre à la favoriser. Il nous arrive du reste fort souvent de faire la même confusion dans le langage ordinaire. Nous donnons par exemple le nom de pensée à cette force intelligente que l'homme possède et qui produit les idées, mais nous désignons aussi sous cette même dénomination de *pensée*, l'idée même ou les idées que nous avons conçues. Ainsi donc, Philon transportant dans l'être divin un phenomène de notre propre raison, pouvait désigner sous le nom de λόγος l'intelligence divine et les idées qui en sont le produit.

Toutefois ce serait méconnaître la pensée entière de notre auteur que de croire qu'il ait absolument identifié ces deux notions du Logos, c'est à dire l'attribut divin et le produit de l'action de celui-ci. Puisque selon lui le monde des idées n'est pas éternel mais qu'il est quelque chose de conçu à un certain moment dans la divinité, il devait le considérer déjà comme une certaine manifestation divine non pas au dehors mais dans le sein même de Dieu. En effet, qu'est-ce qui nous certifie l'existence de notre propre raison si ce ne sont les idées même qu'elle enfante? Est-il nécessaire que nos idées soient proférées au dehors pour que nous puissions les considérer comme une expression ou une image interne de notre force rationnelle? Non certes, car nos idées contiennent l'élément caractéristique du rationnel qui est en nous; elles ne sont pas notre raison elle même, mais une empreinte de celle-ci, une image parfaite qui la représente. — Philon a dû nécessairement faire cette même distinction entre le Logos attribut divin et le Logos-Monde idéal. Il doit avoir considéré celui-ci comme une manifestation *interne* de la raison divine, en ce qu'il est le produit et le contenu de cette même raison, et en ce qu'il en contient aussi l'élément caractéristique. Ceci nous explique pourquoi Philon appellera plus tard le Logos émané de Dieu, une image divine, une ombre de Dieu, un second type rationnel. Mais pour le moment il ne s'agit pas encore d'une manifestation extérieure; nous n'en sommes qu'au premier mouvement, pour ainsi dire, que notre philosophe distingue dans l'être divin. Et maintenant, s'il est vrai, comme nous le croyons, qu'il est bien dans l'intention de l'auteur de distinguer entre le Logos attribut rationnel de Dieu et le Logos-monde idéal, comment se fait-il que jamais il ne relève ni ne précise le point de transition qui se trouve entre ces deux notions? Comment se fait il que, dans

les passages cités plus haut et dans ceux que nous examinerons par la suite, la même confusion se reproduise, c'est à dire l'identification de l'attribut divin avec le résultat de son activité? Nous croyons en trouver la raison dans le cœur même du système philonien. En effet, pourquoi la doctrine du Logos a-t-elle été introduite dans l'enseignement de notre philosophe? C'est parce qu'il fallait établir une liaison réelle entre l'Être absolu et l'univers. Or si c'est le Logos qui doit jouer ce rôle de médiateur, si c'est le Logos qui doit faire passer Dieu dans le monde, pour ainsi dire, si c'est lui qui doit communiquer la divinité aux créatures et les en rendre participantes, il doit nécessairement être considéré comme une portion, dirions nous, de la divinité, c'est à dire comme un attribut divin. Aussi Philon appelle le Logos la raison ou la sagesse divine qui pénètre toute chose. — Mais d'un autre côté, comme dans la pensée de notre auteur l'absolu ne peut se mettre en rapport immédiat avec l'univers, il devient impossible de ne concevoir le Logos que comme un attribut divin ; il faut le regarder comme un produit de l'activité de celui-ci, comme quelque chose de distinct d'avec l'Être absolu. La notion philonienne du Logos dans son sens le plus étendu comprend ces deux idées, et ces deux idées, comme on le verra dans la suite, se croisent dans tout le système.

Le λόγος θεῖος de Philon indique donc d'abord la raison ou l'intelligence divine c'est à dire une propriété de Dieu. Mais comme cette désignation s'applique de même au produit de l'activité rationnelle ou intelligente de Dieu, c'est à dire au monde des idées, il est nécessaire que nous examinions de plus près la nature de ce monde idéal qui constitue le contenu du Logos divin.

§ II.

Le Logos considéré comme le représentant ou l'ensemble des idées universelles.

Si, comme nous l'avons constaté, le Logos philonien est l'idée des idées, c'est-à-dire la somme des archétypes universels, nous pourrons en étudiant la nature de ces archétypes, acquérir des lumières nouvelles sur la notion du Logos lui même. Quelle est donc, d'après notre Alexandrin, la nature des idées universelles? Nous ne pouvons, dit-il, concevoir le monde intelligible que par la comparaison avec le monde sensible, car on ne peut rien concevoir d'incorporel si l'on n'obtient d'abord la notion du corporel. Notre monde visible peut être appelé avec raison la porte des cieux, car c'est de sa contemplation que notre esprit parvient à la connaissance du monde invisible (1). Ainsi donc, il s'agit d'arriver de la notion des objets contenus dans le le monde sensible à celle des idées auxquelles ils correspondent. Ces idées sont plus anciennes que l'univers (2) et plus nombreuses que les astres qui parsément l'étendue (3), car le monde des idées contient autant d'idées incorporelles et invisibles que notre Cosmos contient d'objets corporels et visibles (4). Toutes ces idées, qui expriment les qualités

---

(1) *De Somnis*, I, 649: τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα κόσμον νοητὸν, οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν, ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταναβάσεως..... Ὡς γὰρ οἱ βουλόμενοι τὰς πόλεις θεάσασθαι διὰ πυλῶν εἰσίασιν, οὕτως καὶ οἱ τὸν ἀειδῆ κόσμον καταλαβεῖν ἐθέλουσιν, ὑπὸ τῆς τοῦ ὁρατοῦ φαντασίας ξεναγοῦνται.

(2) *De Immutab. Dei*, I, 277.

(3) *Quis rer. div.*, I, 485.

(4) *De Opif. M.*, I, 4.

des choses, sont comprises dans le Logos; c'est pourquoi Philon désignera aussi ce dernier sous le nom de *livre* (βίβλος) dans lequel sont inscrites et gravées les formes et figures de chaque être appartenant à l'univers, soit ce qui est sensible, soit ce qui est intelligible. Car Dieu, ajoute Philon, créa le premier jour l'idée générale de l'Intelligible en soi et celle du Sensible. Il s'appuie sur *Gen.* II, 5: «καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι»; il voit dans le mot οὐρανὸς qui précède (Ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) l'idée générale de l'intelligible, et dans le mot γῆ l'idée générale du sensible. Comme une idée-type préexiste en qualité de modèle à l'intelligence individuelle, ainsi l'idée des sens préexiste aussi en qualité d'archétype aux sens individuels. Avant qu'il y eut des êtres intelligents particuliers il y avait déjà l'intelligible-idée, et avant qu'il y eut des êtres sensibles particuliers il y avait déjà le sensible à l'état d'idée pure. — Philon interprète χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς en disant que comme la plante germe et fleurit dans le champ, ainsi le νοῦς (= χλωρὸν) a son germe dans le νοητὸν (= ἀγρὸς); c'est pourquoi avant que l'individu intellectuel eût été créé, l'intellectuel par excellence existait déjà, contenant en lui tous les êtres intellectuels particuliers. L'expression πᾶν χλωρὸν indique que l'intelligible en soi est complet et dans toute sa généralité, tandisque celui qui est propre à un individu n'est complet qu'en lui même, il n'est pas *tout* l'intelligible. — Philon interprète d'une manière analogue l'expression χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι. Le sensible générique existait en idée avant que les individus sensibles fussent créés; et à son tour, le sensible générique est rempli d'idées particulières auxquelles correspondent les objets corporels que nous percevons.

Pour nous faire mieux comprendre encore qu'il n'y a

rien de matériel dans l'œuvre divine du premier jour, Philon explique la fin du verset 5 dans un sens tout aussi allégorique. Ainsi, si Moïse dit que « Dieu ne faisait point pleuvoir sur la terre », cela signifie que l'idée générique du sensible n'avait encore aucun être corporel à percevoir, car tout était encore à l'état d'idée. Avant que les individus existassent, Dieu ne *pleuvait point* sur les sens qui n'éprouvaient nul besoin de percevoir, vu que les êtres matériels qui sont l'objet perceptible aux sens n'étaient encore que des types, et que les sens eux mêmes n'étaient que des idées.— Et, s'il est ajouté « qu'il n'y·avait point d'homme pour labourer la terre », cela veut dire que le νοῦς (l'homme) ne devait pas encore gouverner les sens (la terre), ni recevoir les impressions que les sens lui apportent. Le νοῦς n'exerce point ses facultés s'il ne reçoit d'abord les perceptions que les sens doivent lui transmettre. L'idée des sens n'étant qu'une idée pure, ne peut pas encore exercer son influence sur la pensée, ὁ μὲν γὰρ ἐμὸς καὶ σὸς νοῦς ἐργάζεται τὴν αἴσθησιν διὰ τῶν αἰσθητῶν· ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἰδέα, ἅτε ἂν μηδενὸς ὄντος ἐπὶ μέρους οἰκείου σώματος, οὐκ ἐργάζεται τὴν ἰδέαν τῆς αἰσθήσεως· εἰ γὰρ εἰργάζετο, διὰ τῶν αἰσθητῶν ἂν εἰργάζετο· αἰσθητὸν δὲ ἐν ἰδέαις οὐδέν (1). Nous avons analysé *in extenso* ce dernier passage car il est le seul qui nous présente d'une manière détaillée la conception philonienne du monde idéal. Les termes techniques que l'auteur emploie sont les suivants : L'ἰδέα τοῦ νοῦ synonyme du τὸ νοητὸν γενικόν est opposée au νοῦς ἐπὶ μέρους καὶ ἄτομος. Puis, l'ἰδέα τῆς αἰσθήσεως synonyme du τὸ γενικὸν αἰσθητόν est opposée au τὸ κατὰ μέρος αἰσθητόν. Les deux types génériques (τὸ γενικὸν νοητὸν et τὸ γενικὸν αἰσθητὸν) renferment chacun en soi l'u-

(1) *Leg. alleg.*, I, 47 et 48.

nité entière des intelligibles spéciaux. Ce sont les deux plus grands genres, aussi Philon les désigne par le collectif « ἅπαν ». — Dans d'autres circonstances il remplace le τὸ γενικὸν νοητὸν et le τὸ γενικὸν αἰσθητὸν par un terme unique qui comprend les deux grands genres, c'est à dire par γένη, et le ὁ νοῦς κατὰ μέρους et τὸ αἰσθητὸν κατὰ μέρος par le terme εἴδη. Il y a donc le général et le particulier, les genres et les espèces. Avant les espèces Dieu a créé les genres. Ainsi, pour ce qui concerne l'homme, Dieu fit d'abord l'idée du genre sans distinction de sexe, car l'homme-genre n'est ni mâle ni femelle, puis il fit l'espèce c'est à dire Adam (1).

Philon généralise parfois les termes γένος et εἶδος en considérant le premier comme l'archétype d'une manière générale, et le second comme l'image ou l'imitation de l'archétype (μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα ἀρχετύπου παραδείγματος) (2).

Puisque les idées particulières qui sont contenues dans le monde des intelligibles sont les types préformants de tous les êtres particuliers qui constituent le monde sensible, Philon les appellera des *mesures* (μέτρα) en tant qu'elles donnent aux objets leur véritable dimension, ou bien des *sceaux* (τύποι καὶ σφραγῖδες) en tant qu'elles s'impriment sur la matière et en font ressortir les diverses espèces d'individus, en donnant à chacun son caractère propre (3). Les idées sont des cachets tandisque la matière n'est que la cire qui doit recevoir les impressions. La même idée se re-

(1) *Leg. alleg.*, I, 69. *Quod pet. pot. insid.*, I, 206.
D'une manière générale la classification des idées revient à la suivante :

Ἰδέαι
- γένη
  - τὸ νοητὸν γενικὸν = ἰδέα τοῦ νοῦ.
  - τὸ αἰσθητὸν γενικὸν = ἰδέα τῆς αἰσθήσεως.
- εἴδη
  - ὁ νοῦς ἐπὶ μέρους καὶ ἄτομος.
  - τὸ κατὰ μέρος αἰσθητόν.

(2) *De posteritate Caïni,* I, 245.
(3) *De Opif. mundi,* I, 7.

trouve encore ailleurs : *Cherubim exponitur typus vel incendium, nomina directe virtutibus apta, formae enim et typi sunt, quibus creator mundum figuravit, signans ac sigillans singulas in rebus dispositas qualitates, ideo itaque appellati sunt typi* (1).

Les idées sont donc inhérentes aux diverses créatures. L'individu n'existe et n'est réel que par sa participation à l'idée dont il est une empreinte ou une image. C'est-à-dire que la réalité par excellence est le caractère propre des idées. En effet, nous dit notre philosophe, un musicien et un grammairien peuvent mourir, et leur science disparaître avec eux, mais l'idée de leur profession subsiste, c'est-à-dire que dans le présent et l'avenir il y a et il aura d'autres musiciens et d'autres grammairiens. La vertu d'un homme disparait à la mort de celui qui la pratiquait, mais l'idée de la vertu et des vertus particulières demeure à jamais. Vous pouvez au moyen d'un cachet obtenir un nombre infini d'empreintes et d'effigies sans que le cachet lui même en soit modifié. Caïn tue son frère Abel, c'est-à-dire l'individu, l'image faite d'après le type, mais il ne tue pas le type lui-même, ni le genre, ni l'idée, qui sont incorruptibles (2).

L'ensemble des idées contenues dans le Logos divin représente la pensée créatrice de Dieu dans ce qu'elle a de plus universel. Chaque espèce d' êtres correspond aux espèces d'idées que le Logos renferme dans son sein, et qui par conséquent sont aussi dans le sein de Dieu lui-même. Nous avons vu plus haut que le créateur forma l'intelligible et le

---

(1) *De Deo*, N° 6 (Auch. II, 617).

(2) *Quod det. pot. ins.*, I, 206 : Διὸ πᾶς φίλαυτος, ἐπίκλησιν Κάϊν, διδαχθήτω, ὅτι τὸ ὁμώνυμον τοῦ Ἄβελ ἀνῄρηκε τὸ εἶδος, τὸ μέρος, τὸν ἀπεικονισθέντα τύπον, οὐ τὸν ἀρχέτυπον, οὐ τὸ γένος, οὐ τὴν ἰδέαν, ἅπερ οἴεται μετὰ ζώων, ἄφθαρτα ὄντα, συνεφθαρκέναι. *De Nom. mutat.*, I, 600.

sensible au premier jour, c'est à dire les deux genres universels; mais il ne se borna pas à la création de ces deux idées primordiales, il créa en même temps l'idée particulière du ciel, savoir le ciel incorporel (ἀσώματος οὐρανός), l'idée de la terre, c'est à dire de la terre invisible (γῆ ἀόρατος) l'idée de l'air et du vide (ἀέρος ἰδέα καὶ κενοῦ); puis il fit l'essence incorporelle de l'eau, de la lumière, qui est l'archétype intelligible du soleil et de tous les astres (1). Toutes ces créatures quoiqu'invisibles sont pourtant réelles, car les idées ne sont pas pour Philon de simples conceptions logiques; elles sont, comme nous le constations tout à l'heure, des réalités indépendantes de notre pensée.

Les passages que nous venons de citer nous prouvent clairement que telle était la pensée de notre auteur; mais cette manière de voir est accentuée et enseignée dans un sens tout particulier lorsqu'il nous est dit que Dieu est le *mari des idées* toujours semblables à elles-mêmes. Le prophète Jérémie, selon notre philosophe, aurait eu connaissance de la réalité des idées et de leur incorruptibilité, car au lieu de mettre dans la bouche de Iehovah ces paroles: « Ne suis-je pas le mari de la vierge », il lui fait dire: « Ne suis-je pas le mari de la virginité », précisément parce que l'idée de la virginité est inaltérable, tandisque ce qui est sensible est sujet au changement. Θεὸν ἄνδρα εἰπὼν· οὐ παρθένου, τρεπτὴ γὰρ ἥδε καὶ θνητή, ἀλλὰ παρθενίας, τῆς ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἰδέας· γένεσιν γὰρ καὶ φθορὰν ἐνδεχομένων φύσει τῶν ποιῶν, ἄφθαρτον αἱ τυποῦσαι δυνάμεις τὸν ἐν μέρει κλῆρον εἰλήφασι· C'est pourquoi, ajoute-t-il, n'est il pas convenable que le Dieu inengendré et immuable soit aussi celui qui produit les idées des vertus immortelles et toujours vierges? (2).

---

(1) *De Opif. mundi*, I, 6.
(2) *De Cherubim*, I, 148.

On ne pouvait donc pas mieux exprimer la réalité des idées universelles. Mais ces idées impérissables qui possèdent en soi et pour soi une existence propre, ne seraient-elles aux yeux de Philon que des principes inertes, sans vie, sans énergie et sans mouvement? — Les derniers mots du passage que nous venons de citer, suffiraient pour démontrer le contraire, car les idées nous sont ici représentées comme des τυποῦσαι δυνάμεις, c'est-à-dire des puissances ou forces. Or, qui dit force dit aussi mouvement et vie. Mais Philon s'est chargé de nous instruire à ce sujet dans un passage que nous pouvons considérer comme classique. Il s'agit de Moïse qui supplie l'Eternel de lui montrer sa face; mais comme Dieu lui répond: « ni toi ni le monde vous ne pouvez me connaître, connais-toi toi même », le Législateur hébreu reprend en ces termes (1): « Je suis persuadé maintenant que « mon esprit ne peut nullement te concevoir, mais du moins, « je te prie, montre moi ta gloire, Ta gloire, c'est-à-dire « les puissances qui t'entourent comme des satellites et que « je désire ardemment connaître ». Alors Dieu répond: « Les puissances que tu désires concevoir sont intelligibles « (ἃς ἐπιζητεῖς δυνάμεις νοηταί εἰσιν) et invisibles, comme je « suis intelligible et invisible. Je dis intelligibles, c'est à dire « compréhensibles, non pas à vos sens, mais à votre in- « intelligence qui est invisible comme elles. Bienque vous « n'en puissiez pas connaître l'essence intime, vous recon- « naissez cependant ces puissances à l'empreinte qu'elles « laissent dans les choses, empreinte qui est l'image de leur « énergie (ἀπεικόνισμα τῆς αὐτῶν ἐνεργείας). Il en est de mes

---

(1) Il est inutile de dire que c'est Philon lui même qui parle ici, et non pas Moïse. Notre auteur, en cet endroit, commente *largement* un passage du Pentateuque. C'est, du reste, une exégèse toute alexandrine.

« puissances comme de ces cachets que vous appliquez sur « la cire ou telle autre substance. Ils impriment une infi- « nité de caractères tout en restant eux-mêmes inaltérables. « Telles sont les puissances qui m'environnent et qui don- « nent aux objets les qualités et les formes qui leur man- « quent, sans que leur nature propre en reçoive la moindre « atteinte. C'est pourquoi certains d'entre vous les nomment « avec raison *idées*, car elles donnent à chaque chose son « caractère propre, ramènent à l' ordre ce qui est désor- « donné et accordent une figure aux êtres indéfinis » (1).

Ce passage n'a pas besoin de commentaire. Il est évident que les *idées* et les *forces* (ou puissances) sont identifiées. Pour s'en convaincre il suffit de comparer ce qui vient d'être dit avec ce qui est relatif aux idées. Les mêmes épithètes: νοηταὶ, ἀόρατοι, ἐκμαγεῖοι, ἀπεικονίσματα, σφραγῖδες, se retrouvent, soit lorsqu'il s'agit des idées, soit lorsqu'il s'agit des forces. D'ailleurs l'expression: « certains d' entre vous nomment avec raison les δυνάμειϛ des ἰδέαι », est propre à éloigner toute incertitude à ce sujet (2).

---

(1) *De Monarchia*, II, 218: Ὀνομάζουσι δὲ αὐτὰς (τὰς δυνάμεις) οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τινος τῶν παρ' ὑμῖν ἰδέας, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν ὄντων εἰδοποιοῦσι, τὰ ἄτακτα τάττουσαι, κ.τ.λ.

Ces mêmes puissances sont ailleurs considérées comme étant aussi le contenu du monde idéal. *De Conf. ling.*, I, 431: δι' αὖ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς, ὥστε οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς.

(2) L'on peut citer encore ici *De Sacrificantibus*, II, 261, où les ἰδέαι nous sont présentées comme des δυνάμεις, et réciproquement.

« Certains disent que les idées sont de vains noms qui ne corres- « pondent à rien de réel; ils enlèvent ainsi aux êtres leur caractère « proprè, c'est-à-dire l'archétype modèle, selon lequel ils ont été « spécifiés et mesurés. Celui qui fait abstraction des idées confond « toute chose, car il ramène le désordre dans les éléments qui avaient « été primitivement organisés. Ce qui est absurde. Car Dieu a tout « créé de la matière; il n'eut pas de contact avec elle cependant, « car ce n'était pas convenable à l'être heureux et tout-sage, mais il

Le monde invisible de Philon, c'est à dire le plan divin de la création contenu dans le Logos, est rempli d'essences divines qui jouent des rôles differents et qui reçoivent tantôt une dénomination, tantôt une autre, suivant la fonction qu'elles exercent. Ainsi, lorsqu'il s'agit des pensées et des desseins du créateur, elles portent le plus souvent le nom d'idées ou de types, tandis que s'il s'agit de l' exécution du plan divin, et que les natures comprises dans le Logos agissent par une énergie qui leur est propre, elles sont désignées sous le nom de forces ou de puissances. Ce qui nous engage à admettre qu'il en soit ainsi, c'est que lorsqu'il est question des idées qui sont le produit de l'intelligence divine, Philon semble les rapprocher davantage du sein de la divinité, car il nous dit que « Dieu est le lieu incorporel des idées incorporelles » (1); mais lorsqu'il s'agit des forces divines, qui sont tout aussi bien que les idées dans le sein de Dieu, Philon nous dira plutôt que « le Logos est rempli de forces incorporelles » (2), parce que, comme on le verra plus tard, c'est le Logos qui est l'instrument actif de Dieu. — Du reste il est impossible de préciser davantage, puisque les données nous manquent; nous risquerions d' altérer la pensée de notre auteur en voulant éclaircir ce qui ne se présentait pas à lui d'une manière bien nette. — Dans tous les cas, ce que nous pouvons affirmer avec certitude, c'est que le Logos

---

« se servit de ses puissances incorporelles, dont le vrai nom est *idées*, « pour bien former chaque chose (ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν « ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμότ- « τουσαν λαβεῖν μορφήν). De sorte que si l'on ôte les idées d'où pro- « viennent les qualités, on annule les qualités elles mêmes (ἀναιροῦσα « γὰρ ταῦτα, δι' ὧν αἱ ποιότητες, συναιρεῖ ποιότητας) ».

(1) *De Cherubim*, I, 148: ὁ θεὸς ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα.

(2) *De Somnis*, I, 630: ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ Θεός.

philonien, le monde intelligible, est l'ensemble des idées et des forces divines; c'est-à-dire qu'il est l'idée et la puissance divine la plus générale. C'est à ces deux points de vue que nous le voyons agir. Aussi Philon nous dit-il que le Logos est l'idée par excellence ou l'archétype universel, selon lequel Dieu a organisé le Cosmos (1); il lui donne l'épithète de γεννικότατος, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus générique dans l'Être (2), parce qu'il réunit en lui tous les principes : raison, idée et force.

Tel est donc le Logos divin : la raison divine, le monde intelligible que Dieu a conçu le premier jour. Jusqu'ici nous ne l'avons considéré que dans le sein de la divinité, en sa qualité d'attribut divin et comme représentant des idées et des forces qu'il contient et dont il est la somme. Il n'est pas encore un intermédiaire vu qu'il est immanent en Dieu et qu'il n'a de rapport qu'avec l'Être absolu dont il fait partie. Il s'agit maintenant de poursuivre la marche des idées de notre philosophe.

§ 3. *Le Logos considéré comme l'organe de la manifestation divine.*

Philon nous a indiqué le plan divin de la création dans la théorie des idées et des causes efficientes contenues dans le Logos divin. Il s'agit de se demander maintenant comment Dieu exécutera son dessein créateur. Ce sera donc de l'idée de la manifestation divine que nous nous occuperons

---

(1) *De Somnis*, I, 665.... καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. *Alleg.*, I, 106.

(2) λόγος γεννικότατος : *Alleg.*, I, 82, 121. *Quod det. pot.*, I, 213.

premièrement, attendu que, selon la pensée de notre philosophe, c'est par ses œuvres que Dieu se manifeste.

Par quel moyen Dieu se révèle-t-il? Philon répond d'une manière générale que c'est par son Logos, ou d'une manière plus particulière, par ses forces. Mais de quelle manière ce Logos ou ces forces sortent-ils de la transcendance? Quel est le mode essentiel de la manifestation divine? Nous ne trouvons à cet égard aucun enseignement précis chez notre auteur. Il se borne en général à *affirmer le fait* de la manifestation divine, le passage de la transcendance à l'immanence, mais il ne nous dit pas *comment* ce passage s'opère. Une idée sur laquelle Philon se plait à insister c'est celle de la révélation de Dieu par les œuvres de la création. Dès lors, il nous semble qu'en analysant les expressions dont Philon se sert pour déterminer l'*activité* divine, nous pourrons obtenir quelques notions sur le *mode* probable, selon lequel il concevait le passage de la transcendance divine à la manifestation extérieure.

Quoique le philosophe alexandrin soit très-peu explicite à cette égard, il nous parait cependant considérer le résultat de l'activité divine comme l'effet d'une *projection continue* d'un élément divin, hors du sein de l'Être absolu. On a même parlé d'une théorie émanatiste qui semble en effet reposer sur des assertions importantes de notre auteur. Examinons donc cette question.

A la vérité, nous ne dirions pas avec Ritter (1) que la doctrine de l'émanation puisse s'établir solidement, par le fait que Philon représente la divinité comme une lumière qui ne s'éclaire pas seulement elle même, mais qui répand une infinité de rayons formant ensemble le monde supra-sen-

(1) H. Ritter, *Hist. de la philosophie ancienne,* T. IV, p. 370.

sible des puissances divines (1); une thèse semblable ne peut guère se soutenir attendu que Philon ne nous dit jamais que Dieu *en sa qualité* de lumière laisse les forces divines émaner de son sein. De plus, cette même propriété lumineuse est tout aussi bien attribuée aux forces divines, et au Logos lui même, qu'à Dieu (2). Nous ne croyons pas non plus que la théorie de l'émanation en genéral puisse se baser sur le fait que Philon compare l'action de Dieu, par la quelle il devient cause du monde, à la manière dont le feu répand la chaleur et la neige le froid (3), car la valeur que Ritter accorde à ce parallèle dépasse la pensée de l'auteur.

Le terme πηγή, que Philon emploie en parlant de Dieu, semblerait faire une allusion plus directe à la théorie émanatiste. Il détermine l'origine du Logos en disant que Dieu en est la *source* (4); il semblerait donc que Dieu se manifeste par son Logos en le laissant *découler* de son sein. Mais à la vérité, la théorie ne peut pas s'établir encore d'une manière assez sûre, pour exprimer la mode de manifestation du Logos, car, comme Heinze le fait remarquer (5), le terme de source est employé dans diverses relations. Dieu n'est pas seulement la source du Logos, il est aussi la source dont le monde découle (6); la source des vertus: de la Prudence, de la Justice, des arts, des sciences, de la

---

(1) *De Somnis*, I, I, 632. *De Ebrietate*, I, 364. *De Charitate*, II, 430.

(2) *Quod Deus immut.*, I, 284. *Alleg. leg.*, I, I, 47. Cf. Heinze, op. cit., 289.

(3) Ritter, IV, 362 et 371. *Alleg. leg.*, I, I, 44.

(4) *Quod. det. pot.*, I, 207: ὁ θεὸς, ἡ τοῦ πρεσβυτάτου λόγου πηγή.

(5) *Op. cit.*, p. 280.

(6) *De Somnis*, I, II, 688. *De profugis*, I, 575: Dieu est la πρεσβυτάτη πηγή· τὸν γὰρ ξύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε. Voyez aussi: Keferstein, op. cit., p. 223.

Sagesse et de la Loi. Cette expression de source est souvent employée pour exprimer l'acceptation de biens qui viennent d'en haut, sans qu'il soit possible de conclure, par ce fait même, à une théorie de l'émanation. Le terme de source peut indiquer l'idée de cause sans qu'une manifestation divine essentielle y soit impliquée. Ajoutons encore que, dans l'exposition que nous ferons plus tard des propriétés et fonctions du Logos, nous rencontrerons la même expression πηγή appliquée non plus à Dieu mais au Logos lui même. Ainsi elle n'a pas une grande valeur dans la question qui nous occupe.

Les termes υἱὸς et γεννᾶν, πρωτόγονος ou πρεσβύτατος (1) nous indiquent peu de chose relativement à la provenance substantielle du Logos. Ces termes n'ont rien de spécifique attendu que les deux premiers s'appliquent tout aussi bien au monde sensible (2) et aux sages (3) qu'au Logos, et que les deux autres sont souvent employés par Philon pour désigner le Logos-monde idéal en opposition au monde sensible qu'il appelle νεώτερος (4). Le nom de Fils de Dieu attribué au Logos ne nous indique donc aucun rapport précis entre ce dernier et l'Être absolu.

Si nous voulons obtenir une conception plus certaine du mode de manifestation que Philon semble plus généralement faire supposer, nous devons remonter à ce qu'il nous disait de l'immanence de la divinité dans le monde, malgré la transcendance du sujet divin absolu. Il nous a dit (voir notre page 53 et ss.) que c'est par ses *forces* que Dieu se manifeste dans le monde, en se dilatant ou s'élargissant. Le

(1) *De Agricult.*, I, 308. *De Conf. ling.*, I, 413, etc.
(2) *De Migratione*, I, 466 et d'autres.
(3) *De Conf. ling.*, I, 426: Οἱ δὲ ἐπιστήμῃ κεχρημένοι τοῦ ἑνὸς υἱοὶ θεοῦ προςαγορεύονται δεόντως, καθ' ἃ καὶ Μωϋσῆς ὁμολογεῖ.
(4) *Quod Deus immut.*, I, 277.

terme plus souvent employé c'est τείνειν. En voici quelques exemples. Dieu *s'étend*, nous est il dit, par sa puissance jusqu'aux extrémités du monde, contenant tous les êtres sous lui et restant au dessus de tout (1). Par ses forces il se communique à la nature créée, il *s'étend* jusqu'à elle, soit pour la former, soit pour la gouverner (2); il ne laisse rien vide de sa présence, il *étend* ses forces sur l'eau, dans l'air et dans le ciel (3). Cette idée d'une *dilatation* de l'essence divine nous apparait d'une manière plus décisive encore, lorsque Philon nous dit que l'âme humaine est une parcelle, un fragment de la divinité (ἀπόσπασμα), mais une parcelle non séparée (οὐ διαιρετόν) de Dieu; car, ajoute-t-il, rien de ce qui est divin n'est divisé, mais tout se dilate (τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται) (4). Il nous est aussi dit, dans ce passage, que l'homme peut au moyen de son νοῦς concevoir et embrasser le monde entier, précisément parce qu'il est une portion non séparée da l'âme divine. L'esprit humain embrasse tout, en raison d'une propriété qui lui est particulière et qui consiste dans son extension incommensurable et non interrompue. Il en est de même de la projection de l'essence divine; elle doit être comprise d'une manière analogue au mouvement de l'esprit humain. Ainsi, à propos de *Gen.* II, 7 « Dieu souffla un esprit de vie » Philon nous dit qu'il s'agit ici de trois éléments: celui qui inspire (τὸ ἐμπνέον),

---

(1) *De post. Caïni*, I, 229: διὰ γὰρ δυνάμεως ἄχρι περάτων τείνας, κατὰ τοὺς ἁρμονίας λόγους ἕκαστον ἑκάστῳ συνέφηνεν.

(2) *De nom. mut.*, I, 582: τῶν δε δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν.... τὴν βασιλικήν, τὴν εὐεργετικήν, etc.

(3) *Conf. ling.*, I, 425. Dieu est partout et nulle part: πανταχοῦ δέ, ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου.

(4) *Quod det. pot. ins.*, I, 208 et ss. Voy. Heinze, op. cit., p. 257 ss.

celui qui reçoit l'inspiration (τὸ δεχόμενον), et ce que cette inspiration renferme (τὸ ἐμπνεόμενον); ce qui revient à dire: Dieu, moyennant son esprit, *étend* sa puissance jusqu'à l'objet de son activité (τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου) (1).

La théorie de l'émanation semble donc être impliquée dans les derniers passages que nous venons de citer. Cette projection de la divinité s'opérant par voie de dilatation doit nous faire supposer une doctrine émanatiste. Mais il est inutile de dire que cette théorie ne s'applique pas à l'ensemble des êtres créés; elle contredirait certains principes fondamentaux du système philonien. On ne peut l'admettre d'une manière certaine que pour les forces divines. Heinze nous fait remarquer (2) que si l'expression τείνειν n'avait pas été employée pour les δυνάμεις seulement, on eût pu étendre la théorie de l'émanation au monde intermédiaire dans son ensemble et par conséquent au Logos dans la conception la plus générale. Toutefois nous croyons que du moment que le Logos représente la totalité des idées ou forces dont il est rempli, il est bien difficile de ne pas le considérer aussi comme le résultat de la dilatation divine dans sa généralité. Il n'y aurait rien là d'illogique. Du reste, nous ferons remarquer encore que si Philon préfère employer les verbes γεννᾶν et λέγεν pour indiquer la provenance divine du Logos, c'est parce que ces deux expressions correspondent mieux aux termes υἱὸς et λόγος. Ces deux verbes, comme nous l'avons dit, n'impliquent rien de précis, il est vrai, mais nous devons nous souvenir que Philon s'occupe moins d'indiquer le mode de manifestation divine que d'en établir le fait. C'est pourquoi il peut fort bien avoir considéré le

---

(1) *Leg. alleg.*, I, I, 51. Cf. ZELLER, op. cit., p. 318 ss.
(2) *Op. cit.*, p. 290.

Logos comme une émanation divine sans trouver nécessaire de se prononcer clairement à cet égard.

Le Logos en sa qualité de représentant des forces divines est donc l'organe de la manifestation de Dieu, mais ce n'est pas seulement à ce titre que nous devons le considérer comme révélant l'être absolu. Notre philosophe le conçoit en général comme le représentant par excellence de la divinité, comme l'organe au moyen duquel Dieu se met en activité. Et pour exprimer ces idées Philon se sert de diverses figures: Dieu, dit-il, a envoyé son Logos, son Fils, son Ange, son Interprète, sa Parole. — C'est surtout en parlant de la création, que Philon nous présente Dieu comme agissant au dehors et sortant de son silence au moyen de son λόγος, c'est à dire de sa Parole. Le terme λόγος est ici employé dans un sens nouveau; il ne signifie plus seulement raison ou idée conçue, mais aussi parole, et dans ce cas il est synonyme de ῥῆμα. Nous en donnerons quelques exemples. Que sont les œuvres de Dieu? Philon nous répond: ce sont des paroles divines. C'est à Dieu, dit-il, qu'il appartient de *dire* ce qui doit devenir, car ses paroles ne diffèrent pas d'avec ses œuvres (1). Oui, Dieu en parlant agit et produit; il n'y a pas d'intervalle entre la parole et l'œuvre de Dieu, car à proprement parler la parole (λόγος) est l'œuvre de la divinité. La parole humaine dépasse en vitesse le vol de l'oiseau, à plus forte raison celle de Dieu doit elle être infiniment plus rapide encore, puisqu'elle est partout en même temps et qu'elle embrasse toute chose (2). Philon se sert aussi d'un texte mosaïque pour

---

(1) *De Somnis*, I, I, 648: ἔργων γὰρ οὐ διαφέρουσιν αὐτοῦ οἱ λόγοι.

(2) *De Sacrif. Abel.*, I, 175: ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ. *De Mose*, II, 125: ὁ λογος ἔργον ἐστὶν αὐτῷ. *Cf.* Keferstein, op. cit. Heinze, op. cit., p. 230 ss.

prouver l'identité de la parole et de l'œuvre divine. Ainsi, décrivant l'aspect imposant du mont Sinaï au jour de la promulgation de la loi, l'attitude pleine d'anxiété du Législateur et le trouble du peuple d'Israël assemblé, notre allégoriste se demande pourquoi il est écrit que « le peuple *vit* la voix de Dieu » (πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνήν) et non pas qu'il l'entendit. Il interprète le fait en disant que les choses que Dieu dit ne sont pas de pures paroles, mais des œuvres que l'on peut constater d'une manière sensible (1). Et à propos de *Gen*. XXII, 16 : « J'ai juré par moi même, dit l'Eternel », Philon fait remarquer que Dieu seul peut se prendre à témoin puisque seul il se connaît, et parce que ses paroles mêmes sont des serments, des lois, des liens sacrés. Tout ce qu'il dit s'effectue, toutes ses paroles sont des serments confirmés par des œuvres : πάντες οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι εἰσὶν ὅρκοι βεβαιωμένοι, ἔργων ἀποτελέσμασι (2). Dans le même passage il nous est dit que l'homme ne doit point prendre le vrai Dieu à témoin, car il ne le connaît pas, mais qu'il peut jurer par son *nom*, c'est à dire par son Logos interprète (λόγος ἑρμηνεύς): ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ. — Si l'homme peut jurer par le Logos de Dieu c'est apparemment parce qu'il est le Dieu qu'il lui est donné de connaître, c'est à dire que le Logos est Dieu se manifestant ; le Logos est le *nom* de Dieu. Nous voyons ici que Philon est conséquent avec ce qu'il disait dans ses principes, à savoir que Dieu, l'Être absolu, est *innomable*, parce qu'il est invisible et incompréhensible, et

---

(1) *De Decem Orac.*, II, 188: ὅτι ὅσα ἂν λέγῃ ὁ Θεός, οὐ ῥήματά ἐστιν, ἀλλ' ἔργα, ἅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ τῶν ὤτων δικάζουσι.

(2) *Alleg. leg.*, III, 128. Cf. *In Genesin*, IV, 17: Quod divina verba effectus sint ac virtutes, patet ex praemissis, nulla enim apud Deum impotentia est.

que si nous pouvons lui donner un nom, ce n' est qu' en tant qu'il se manifeste par ses œuvres ; dès lors, si le Logos est appelé le *nom* et l'*interprète* de Dieu c'est bien lui qui est le Dieu manifesté, c. à d. l'organe par lequel Dieu se met en activité. De plus, si d'un côté les paroles de Dieu sont des œuvres, et si c'est par ses œuvres que nous le connaissons, nous pouvons aussi en conclure que c'est par ses paroles ou sa parole qu'il se manifeste et se fait connaître. D'un autre côté, si c'est par sa parole qu'il se manifeste, et si c'est précisément le Logos qui est le Dieu manifesté, nous pouvons en déduire que le Logos que nous connaissons déjà, c. à d. la Raison divine ou son contenu, le Monde idéal, sort de Dieu comme une parole; en d'autres termes: dire que Dieu se manifeste par son Logos, c'est comme si l'on disait qu'il se manifeste par sa parole.

Une preuve que c'est par une parole que Dieu se manifeste et que cette parole exprimée est bien le Logos, nous est offerte dans le passage suivant: « Il est des âmes, nous dit notre auteur, qui jouissent auprès de Dieu de prérogatives particulières, comme Moïse, par exemple, à qui Dieu dit: « Quant à toi reste avec moi » (*Deut.*, V, 31). Aussi, étant sur le point de mourir, Moïse émigre selon *la parole de Dieu* (διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου) *par laquelle* le monde fut créé, afin que tu saches que Dieu honore le sage comme il a honoré le monde entier, c'est à dire *par le même Logos* au moyen duquel il a tout créé » (1). Evidemment le Logos créateur est ici considéré comme la parole divine. Dieu a créé le monde

---

(1) *De Sacrif. Abel.*, I, 164-165. Cf. avec *In Exod.*, II, 42: Siquidem si olim Deo dicente coelum et terra universusque mundus creabatur, universaque rerum essentia a Verbo divino efficaci formam recepit, nunc dicente ipse Deo, ut lex exaretur, nonne statim obsequi debet liber ?

par son λόγος ou par son ῥῆμα, ce qui est identique. — Dès ce moment nous pouvons donc affirmer que, dans la pensée de Philon, la parole est non seulement l'expression de l'œuvre divine, mais aussi l'instrument de son activité et par conséquent de sa manifestation. — Il est évident que si le terme λόγος n'avait pas une foule de significations, tout le raisonnement que nous venons de faire serait inutile, attendu que Philon nous dit maintes fois en propres termes que Dieu s'est manifesté par son Logos, par son ange, que c'est par lui qu'il a formé toutes choses en s'en servant comme d'un instrument. Mais notre but est de démontrer ici que le Logos en sa qualité de révélateur de Dieu a *aussi* la signification propre de parole ou de ῥῆμα. D'ailleurs Philon n'exprime pas l'activité créatrice seulement, dans le sens d'une parole proférée, mais aussi le gouvernement du monde créé. Il nous fait concevoir Dieu comme siégeant dans un chariot et comme parlant (λέγων), tandis que le Logos est le guide des puissances divines dans leur ensemble (1). L'action première de Dieu est représentée ici comme consistant dans les ordres qu'il profère et que son Logos communique à l'univers.

Essayons maintenant de nous rendre compte de ce qui précède.

Nous avons déjà vu comment notre philosophe transportait en Dieu des phénomènes tout humains, qui se passent dans notre nature spirituelle, pour expliquer la création du monde des idées, ou du plan créateur; on doit donc s'attendre à ce qu'il continue à concevoir la manifestation de la raison divine et des idées, comme il conçoit la manifestation de nos pensées et des conceptions de notre raison, c'est à dire par l'émission d'une parole, par l'élocution. Il est

(1) *De profug.*, I, 560.

tout naturel de dire que la raison s'exprime au dehors par la parole. En développant dans ce sens la théorie de la manifestation divine, Philon trouve dans une troisième signification du mot λόγος tous les encouragements possibles, attendu que ce terme ne signifie pas seulement raison et idée, mais aussi *parole* ou raison exprimée. Du reste, habitué qu'il était à faire rentrer dans ses enseignements tout ce qu'il trouvait chez ses prédécesseurs, il devait naturellement aussi concevoir la manifestation divine comme s'opérant par l'émission d'une parole, d'autant plus que Moïse l'y autorisait en exprimant l'idée de l'action divine par la formule « et Dieu dit » si souvent répétée. Il n'était pas le premier; *Aristobule* et *Jésus de Sirach* avaient déjà accordé une place à cette idée dans leurs doctrines. Aristobule accorde un grande valeur à la «Parole» lorsqu'il dit: δεῖ γὰρ λαμβάνειν τὴν θείαν φωνὴν οὐ ῥητὸν λόγον, ἀλλ' ἔργων κατασκευάς, καθὼς καὶ διὰ τῆς νομοθεσίας ἡμῖν ὅλην τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου θεοῦ λόγους εἴρηκεν ὁ Μωσῆς. Et Jésus de Sirach exprime une pensée analogue dans la proposition suivante: ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ (1). Toutefois, soit que cette manière de voir ne l'ait pas pleinement satisfait (par crainte de faire un anthropomorphisme), soit que la question du *mode* de manifestation ne lui ait point paru aussi importante qu'à nous, toujours est-il que Philon n'a pas tiré grand parti de cette nouvelle signification du mot λόγος. Nous nous expliquons. Oui, le Logos est bien l'organe manifestateur de Dieu, et *aussi* dans le sens de parole, mais on ne peut pas dire que Philon conçoive le mode de la manifestation divine, *uniquement* comme l'expression d'un ῥῆμα divin.

---

(1) ARISTOBULE; EUSÈBE, *Praep. evang.* XIII, 12, 664. C. JESUS DE SIRACH, 42, 15. Voyez là dessus HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, p. 191.

Etant admis que le Logos est Dieu se manifestant, on pouvait bien lui conserver aussi le sens de parole divine, mais on ne peut pas en conclure que notre philosophe se soit uniquement basé sur le fait que λόγος et ῥῆμα sont synonymes pour faire du Logos l'instrument de la manifestation divine. Aussi nous remarquons que si quelques fois Philon affirme la manifestation de Dieu par la parole, c'est parce qu'il y est engagé par un passage scripturaire qu'il doit interpréter. Nous ne sommes donc pas favorable à l'opinion, trop répandue, que Philon soit le représentant de la théorie du λόγος ἐνδιάθετος et du λ. προφορικός. On a prétendu que notre auteur concevait la manifestation de la raison divine dans le monde, par analogie avec la manifestation extérieure de notre propre raison, c'est à dire par l'expression continue d'une parole, et c'est sur cette base que l'on a essayé de formuler le mode selon lequel le Dieu philonien se manifeste et agit au dehors. Mais rien dans les écrits de notre auteur ne nous autorise à admettre qu'il ait enseigné cette doctrine. Philon parle bien du λ. ἐνδιάθετος et du λ. προφορικός dans la sphère humaine (voy. p. 39), mais jamais il ne transporte cette théorie en Dieu. Il y a bien dans la conception philonienne du Logos deux moments qui correspondent aux deux termes ἐνδιάθετος et προφορικός (ainsi le Logos divin pensant les idées est bien ἐνδιάθετος c. à d. *caché* puisqu'il est en Dieu, et le Logos qui manifeste Dieu dans le monde est bien aussi προφορικός puisqu'il a été proféré, projeté au dehors par l'Être absolu), mais nous n'admettons pas que Philon conçoive la manifestation divine *permanente* comme se produisant d'une manière analogue à la manifestation de nos idées et volontés, au moyen de l'élocution.

Toutefois comme des hommes compétents ont essayé de soutenir cette thèse il vaut la peine que nous l'examinions.

La voici. Il y aurait deux Logos, l'un transcendant, et l'autre immanent dans le monde; l'un serait la raison de Dieu, c'est-à-dire l'attribut divin, et l'autre, la raison (et son contenu, le monde des idées) émanée de Dieu, c'est à dire portée dans l'univers par la parole. Au premier de ces deux Logos correspondrait le prédicat ἐνδιάθετος et au second le προφορικός.—Keferstein et Heinze entr'autres, citent deux passages à l'appui de cette thèse. D'abord *Quod Deus immut.*, I, 277: Ἔννοιαν καὶ διανόησιν, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, βεβαιοτάτας δυνάμεις, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων κληρωσάμενος, καὶ χρώμενος ἀεὶ ταύταις, τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται. On a conclu de ce passage que la pensée cachée (ἔννοια, νόησις ἐναποκειμένη) correspond au λόγος ἐνδιάθετος, et la pensée issue de là (διανόησις, νοήσεως διέξοδος) au λόγος προφορικός. Le passage ainsi isolé semble s'y prêter, quoique les termes ἔννοια et διανόησις signifient l'un et l'autre, soit la force qui conçoit, soit l'idée conçue. Mais interrogeons le contexte. De quoi s'agit-il? L'Écriture dit que Dieu se repentit d'avoir fait l'homme. Philon ne veut point interpréter ce passage dans le sens littéral, car « Dieu qui est immuable ne peut se repentir ». Le repentir est indigne de Dieu. Les hommes sont changeants, dit il, leurs idées et leurs affections varient parce qu'ils sont soumis au temps. Ils ne peuvent prévoir ce qui arrivera. Mais Dieu prévoit toute chose. Il voit ce que les autres ne voient point, et cela à cause de sa préscience et de sa prévoyance, car il n'est pas soumis au temps. Il ne peut donc pas se repentir puisqu'il a tout prévu. Pourquoi donc Moïse dit-il: « Ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον καὶ διενοήθη »? (*Gen.* VI, 6). Et Philon ajoute ce que nous venons de citer: « Dieu possède en lui deux forces excellentes, l'ἔννοια et la διανόησις (*cogitatio* et *deliberatio*), dont il se sert pour considérer ses œuvres ». L'auteur poursuit en disant: « celles

qui restent dans l'ordre il les approuve, mais il blâme celles qui s'en détournent ». Le reste de l'argumentation philonienne revient à ceci : Parmi les œuvres de Dieu il en est qui sont douées de propriétés seulement, d' autres qui sont douées d'une force vitale, et d'autres enfin qui possèdent une âme rationnelle et une volonté libre. Celles-ci *peuvent* sortir de l'ordre que Dieu a préfixé, car elles ne sont pas soumises à la nécessité, tandis que les autres suivent leur destinée sans s'écarter de la route préétablie. — Tel est le contexte du passage en question. On voit bien que la théorie du λόγος ἐνδιάθετος et προφορικός n'a rien à faire ici. Quel rapport pourrait-on établir entre cette théorie et ce qui précède ou ce qui suit le passage mentionné plus haut ? Aucun. Nous préférerions l'interpréter de la manière suivante : L'ἔννοια et la διανόησις, telles qu'elles nous sont présentées dans le texte se rapportent plutôt au premier moment de l'activité divine dans le sein même de Dieu. Avant que Dieu se soit manifesté au dehors, son intelligence qui serait l'ἔννοια, a produit le monde des idées ou types des choses, qui correspond à la διανόησις. Par ces deux forces Dieu voit les œuvres de la création telles qu'elles seront dans le futur ; il voit, d'après son plan, que certaines créatures suivront l'ordre divin tandis que d'autres ne le suivront pas. Mais il n'y a pas ici de manifestation extérieure : tout est encore en Dieu. Son intelligence a médité, et le fruit issu de sa méditation n'est que le plan de la création. La διανόησις procède de l'ἔννοια, mais le phénomène se passe dans le sein de la divinité sans manifestation extérieure. Du reste, les termes ἔννοια et διανόησις ne sont pas d'une grande valeur pour la théorie dont il s'agit, attendu qu'ils sont à peu près synonymes. Si notre auteur les emploie c'est parce qu'il a besoin de trouver deux substantifs qui correspondent aux deux verbes ἐνθυμέομαι et διανοέομαι. Il est certain que s'il exis-

tait un substantif dont la racine fût la même que celle du v. ἐνθυμέομαι, Philon l'aurait choisi au lieu d'ἔννοια (ἐνθύμημα ne pouvait lui convenir attendu qu'il n'indique pas une action mais le résultat d'une activité). En outre, à l'appui de notre interprétation nous pouvons faire remarquer encore qu'un peu plus loin (1) Philon reprend le passage *Gen.*, VI, 6 en l'altérant un peu, car il ne dit plus διενοήθη mais ἐνενοήθη. Enfin, il nous dit: ἐνεθυμήθη καὶ ἐνενοήθη ὁ θεὸς οὐχὶ νῦν πρῶτον, ἀλλ' ἐξέτι πάλαι, ce qui reporte l'action divine dans le sein de Dieu même, comme nous l'avons dit, preuve qu'il ne s'agit pas ici de manifestation extérieure, c'est à dire d'un λόγος προφορικός.

Mais on cite un autre passage en faveur de la théorie du double Logos, savoir *De Vita Mosis*, II, 154. Philon explique la valeur symbolique du pectoral que le souverain sacrificateur porte, et que les LXX désignent sous le nom de λογεῖον. Le *Logeion* est double, nous dit il, car le Logos lui même est double. « Il y a un double Logos dans « l'univers et un double Logos en l'homme. Dans l'univers, « il y a le Logos des idées incorporelles et prototypiques « d'après lesquelles le monde visible a été créé, et le Logos « des choses visibles qui sont les copies de ces idées mêmes « d'après lesquelles le monde sensible a été formé. Dans « l'homme, il y a le Logos *endiathetos* et le Logos *pro-* « *phorikos*: l'un est la source d'où l'autre découle, c'est- « à-dire que l'un est le siége de la pensée et l'autre l'expres- « sion de celle-ci, proférée au dehors par la parole » (2). On a conclu de là que le L. endiathetos de l'homme correspond au L. des idées, et que le L. prophorikos correspond au L. des choses sensibles; en d'autres termes, le

(1) *Quod Deus immut.*, I, 280.
(2) *De Vita Mosis*, II, 154: διττὸς γὰρ ὁ Λόγος ἐν τῷ παντὶ etc.

Logos du monde visible serait la manifestation extérieure du Logos des idées, opérée d'une manière analogue à celle de notre propre raison par notre organe vocal. Cette thèse est soutenue en particulier par Keferstein et Heinze, mais réfutée avec raison par Zeller (1). Selon ce dernier, la théorie du double Logos est insoutenable. Le passage en question ne l'implique pas. En effet, le Logos qui est double dans l'univers (ἐν τῷ παντί) est assurément déjà une manifestation de Dieu, car en sa qualité de type il ne doit pas rester transcendant. — Heinze prétend que les idées restent dans le sein de la divinité, et il base son assertion sur *Quod Deus immut.*, I, 277: ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν· τὸν γὰρ πρεσβύτερον οὐδένα (2) εἶπε, νοητὸς δ' ἐκεῖνος, πρεσβείων δὲ ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενόηθη. Mais si l'on veut prendre à la lettre le texte que nous citons ici, toute la théorie philonienne des idées et de la création du monde visible devient incompréhensible. Nous avons suffisamment montré que les idées qui composent le monde invisible sont des forces, des causes efficientes, des cachets qui s'impriment d'eux mêmes dans la matière pour la modeler et lui donner un caractère; il est donc nécessaire que le monde des idées se manifeste pour se mettre ainsi en rapport immédiat avec la matière. Et s'il s'est manifesté il ne peut donc pas recevoir encore l'épithète d'ἐνδιάθετος. Si le Logos des idées reste en Dieu il n'y a pas de manifestation continue de la divinité, car que sera le Logos de la nature sans celui des idées? Il ne s'agit donc pas d'un double Logos dans le vrai sens, mais, comme dit

---

(1) KEFERSTEIN, op. cit., 36. ZELLER, op. cit., 327. HEINZE, op. cit., 232.

(2) Il y a trois leçons: MANGEY lit οὐδένα, KEFERSTEIN εἰκόνα, RICHTER ἰδέαν, mais ces variantes n'ont pas d'importance.

Zeller, d'une double manifestation du Logos, soit en qualité d'idée-type du monde visible, soit en qualité de force ou de loi cosmique.

Ainsi donc, tandis que dans le passage cité précédemment (*Quod Deus immutab.*, I, 277), les deux facteurs que l'on prétend rapporter au λ. ἐνδιάθετος et προφορικός ne sont encore que dans le sein de Dieu, dans le présent passage ils sont déjà tous les deux manifestés; nous ne pouvons donc pas considérer la théorie du double Logos comme une théorie philonienne.

La théorie du L. endiathetos et prophorikos ne date pas de Philon. Zeller dans son admirable histoire de la philosophie des Grecs (1) nous démontre que la doctrine du double Logos appliquée à la *nature humaine*, est due aux philosophes du Portique. Philon s'en est emparé et l'a introduite dans son système, mais *sans* la transporter cependant dans la sphère divine. En cela il n'a donc point modifié l'idée stoïcienne. — Remarquons enfin que si certains historiens ont essayé d'établir dans le système de notre philosophe la théorie dont il s'agit, c'est qu'ils espéraient par-là atténuer la contradiction qui existe entre les deux notions philoniennes du Logos, comme attribut divin et comme raison émanée et hypostatique. En effet, on aurait probablement abouti à une conciliation. Mais, cette manière de concevoir le rapport continuel de Dieu avec l'univers, s'effectuant au moyen d'une parole qui communique les idées et les pensées divines, comme notre parole humaine communique les conceptions de notre intelligence au dehors, ne peut être attribuée à Philon. Il y a dans le Logos émané un élément

---

(1) Zeller, op. cit. (IIIe Partie, Ie Sect., p. 61). L'idée stoïcienne est celle-ci : le même λόγος qui est *pensée* aussi longtemps qu'il reste dans la poitrine, devient *parole* dès qu'il en sort.

substantiel et divin qui met l'Être absolu et l'univers en relation médiate. Il y a plus qu'une expression de la raison divine ; le Logos contient la raison divine elle même. Le Logos *est* la raison divine manifestée ; telle est l'idée principale du philosophe alexandrin. Or comme le terme λόγος n'a pas seulement la signification de *raison*, mais aussi celle de *parole*, Philon pouvait, sans avoir l'intention d'établir une théorie là dessus, utiliser le sens nouveau qui se rattache au mot λόγος.

Ainsi donc, tout en affirmant que notre auteur utilise aussi cette dernière signification, nous n'admettons cependant pas que ce soit *parce que* λόγος a aussi le sens de *parole*, qu'il en fait l'organe de la manifestation divine. A bien plus fort raison sommes nous disposé à rejeter la théorie du double-Logos, ἐνδιάθετος et προφορικός.

On a dit aussi que Philon aurait bien conçu dans son esprit la théorie en question mais qu'il n'aurait pas voulu la formuler *explicitement* craignant de faire un anthropomorphisme ; mais nous ne croyons pas à ce scrupule, car que sont tous les raisonnements philoniens relatifs aux phénomènes qu'il dit se passer dans l'intelligence divine imaginant l'idée et le plan de la création, comme un architecte imagine le plan d'une ville, sinon des anthropomorphismes? Nous croyons plutôt que si notre auteur n'a pas enseigné cette doctrine, c'est qu'elle ne se trouvait pas dans sa pensée.

Quoiqu'il en soit, nous venons de voir que le Logos est l'instrument de la manifestation divine. C'est par lui que Dieu se met en rapport avec l'extérieur, c'est par lui qu'il sort de son silence et qu'il se révèle. Mais nous n'avons pas tout dit. Il reste une dernière question relative aux rapports de Dieu avec le Logos et du Logos avec Dieu. Nous devons l'examiner avant de présenter le Logos dans ses fonctions d'intermédiaire entre Dieu et l'univers.

§ 4. *Le Logos considéré comme hypostase divine.*

Puisque l'absolu ne saurait avoir de rapports immédiats avec la matière, ni avec tout ce qui est fini, il ne suffit pas d'affirmer que Dieu se sert de son Logos pour se manifester et pour agir, car si ce dernier n'est qu'une *propriété* ou un *attribut* de Dieu, son intervention n'empêche point le contact immédiat entre le Dieu transcendant et la créature. Si le Logos n'est pas quelque chose de distinct de l'Être absolu, un élément séparé, une hypostase, il est impossible de maintenir l' idée de la transcendance divine. Philon devait donc, conséquemment à ce qu'il avait posé à l'égard de la nature de Dieu et de celle des êtres finis, accentuer la distinction du Logos manifestateur d'avec l'Être absolu. Philon insiste sur cette distinction, et en même temps sur la subordination du Logos à Dieu. Les exemples sont nombreux. Nous en examinerons les principaux. — Dans notre première partie, en parlant de la notion philonienne de Dieu, nous disions que l'auteur séparait l'Être d'avec sa manifestation, ou du moins le distinguait; nous allons voir maintenant comment Philon développe cette idée. De même que ceux qui ne peuvent voir le soleil lui-même, se contentent de le contempler dans ses rayons, ainsi notre philosophe contemplera Dieu dans son Logos comme s'il contemplait Dieu lui-même. Il est des hommes qui croient avoir vu Dieu lorsqu'ils n'ont contemplé que son envoyé, son ange, mais il en est d'autres qui ont atteint un plus haut degré de perfection (Jacob: *Gen.* XXXI, 13) et à qui Dieu dit: « Je « suis le Dieu dont tu vis l'image avant de me voir et à qui « tu élevas un monument; ce monument enseigne que seul « je subsiste, que j'ai tout ordonné et consolidé par mon

« Logos puissant, qui est mon vicaire (τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ « μοῦ λόγῳ) » (1). « Les amis de la sagesse doivent « contempler Dieu, mais comme ils ne peuvent le con- « templer en lui même, qu'ils regardent au moins à son « image, le Logos le plus saint, qu'ils reconnaîtront en « méditant sur la nature créée, la plus belle des œuvres sen- « sibles » (2). Le monde, œuvre de Dieu, ne nous donne pas une connaissance entière de l' Être divin, mais ne nous le montre qu'en tant qu'il se manifeste. C'est donc le Logos, c'est à dire l'ensemble des attributs divins, que nous devons être en état de connaître, en partant de la notion des créatures sensibles.

Mais Philon ne se contente pas de dire que nous ne connaissons de Dieu que ce qu'il nous manifeste dans son Logos, il distingue aussi la connaissance qui nous vient de Dieu même d'avec celle que l'on reçoit du Logos. Ainsi, au sujet de la bénédiction que Jacob donne à ses fils (*Gen.* XLVIII, 15, 16), il nous dit que le patriarche se vante d'avoir reçu les bienfaits de Dieu lui même, tandisque son Logos n'a fait qu'éloigner de lui tout danger, ce qui est à la vérité un bien, mais un bien de second ordre et plutôt négatif (3). Il est bon de noter en passant que cette idée est encore une inconséquence dans le système de Philon, car comme on le verra par la suite, le Logos est considéré au contraire comme le principe et la source de toutes connaissances et de toutes vertus. Quoiqu'il en soit, nous voyons par-là que la distinction entre Dieu et le Logos est for-

(1) *De Somnis*, I, 656.

(2) *Conf. ling.*, I, 419 : ἐμπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιρίαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις, ἐφίεσθαι μὲν τοῦ τὸ ὂν ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον.

(3) *Alleg. leg.*, I, 122.

tement accentuée, à tel point que les œuvres même qu'ils accomplissent sont distinctes entr'elles.

La même idée revient dans un autre passage qui est un spécimen curieux d'allégorie. C'est à propos des changements de noms mentionnés dans les livres de Moïse. D'où vient, se demande notre allégoriste, que lorsque le nom d'*Abram* a été changé en *Abraham*, le patriarche a toujours conservé son second nom, tandisque Jacob qui a aussi été surnommé *Israel* nous est encore souvent désigné sous le nom de Jacob? C'est que, repond-il, Abraham (symbole de l'ἀρετὴ διδακτική) a gardé toujours présent dans son souvenir l'enseignement parfait qu'il avait reçu, et n'est plus retombé dès lors dans son ancienne erreur; tandis que Jacob (ἀρετὴ ἀσκητική) l'ascète, se lasse souvent et retourne parfois à son ancien état. La raison de ce fait consiste en ce que c'est Dieu l'Immuable qui a changé le nom d'Abram (c'est pourquoi celui-ci est aussi resté immuable dans sa vie) tandis que Jacob n'a été surnommé Israël que par le Logos, c. à d. un ange, un serviteur de Dieu. Et Philon conclut en disant que rien de ce qui est *subordonné* à Dieu ne peut être la cause d'une immuable fermeté (1). Sans vouloir relever ici l'arbitraire et la singularité d'une telle exégèse, nous nous contentons de faire observer que les idées de subordination et de distinction ne sauraient être mieux affirmées.

Outre le sens général des passages que nous avons cités, les épithètes appliquées au Logos indiquent à leur tour la distinction entre les deux sphères divines. Le Logos est l'*image* de Dieu comme l'homme et l'image du Logos. Dieu est le *modèle* du Logos (παράδειγμα τοῦ εἰκόνος), mais il n'est pas le modèle d'après lequel l'homme a été créé, car Moïse

---

(1) *De Nom. mut.*, I, 591.

a dit: ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ. Le Logos est en même temps une copie et un modèle, une image et un archétype (1). L'idée d'hypostase nous est donnée dans le terme εἴκων. Le Logos est une image c'est à dire un *second type* de la divinité; or comme Dieu est raison per excellence, Philon nous dira que le Logos est le *second type rationnel.* La tourterelle et le pigeon qu'Abraham offrit en holocauste, mais qu'il ne partagea point, sont pour notre auteur le symbole des deux natures les plus sublimes, savoir la *raison archétype* et l'image de celle-ci, c'est-à-dire la *raison humaine.* Dieu appelle cet archétype son image, tandis que notre âme rationnelle est une image de cette dernière, le sceau imprimé par le Logos image de Dieu. L'homme est fait *à la ressemblance* de l'image de Dieu et non à l'image de Dieu. La raison humaine est une troisième figure de celle de Dieu (τρίτος τύπος ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος) (2). L'image par excellence c. à d. le Logos se trouve entre ces deux types. Ainsi la raison divine qui est dans l'univers est donc quelque chose d'indépendant.

L'homme qui n'est pas de sa nature capable de connaître le premier type rationnel, Dieu, par ce qu'il n'est pas son image, connaîtra le second dont il est l'empreinte immédiate. C'est pourquoi, si l'homme n'est pas en droit de donner un nom à l'Être absolu qu'il ne connaît pas, il le donnera au Logos que Philon appelle aussi ὄνομα τοῦ θεοῦ (3), c'est à dire la notion la plus générale que nous puissions avoir du Dieu caché, le type reconnaissable à la nature hu-

---

(1) *Alleg. leg.*, I, 106. *De Monarchia,* II, 225.
(2) *Quis rer. div. haer.*, I, 505. Eusèbe, *Praep. evang.*, Mang., II, 625.
(3) *De Migrat. Abrah.*, I, 463. Philon base son assertion sur *Exode* XXIII, 20, 21. « Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σοῦ... τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστιν ὑπ' αὐτῷ » *Alleg. leg.*, III, 128.

maine, le ὕπαρχος (1) par lequel il s'est fait connaître aux patriarches, le second Dieu, δευτερόθεος (2), le *Dieu* concevable aux imparfaits (3), celui que l'on peut adorer et aimer pour ainsi dire avec connaissance de cause, l'*interprète* des desseins de Dieu, en un mot, le Dieu que nous pouvons trouver au moyen de la philosophie. — C'est parce que nous ne pouvons connaître de Dieu que son Logos que Philon nous a dit (p. 87), que nous ne devions point prendre à témoin Celui qui est, mais son Logos, son interprète, le *nom* de Dieu.

Enfin, un terme qui indique aussi bien la distinction du Logos d'avec le τὸ ὄν, que sa subordination, c'est l'expression σκιὰ θεοῦ, l'ombre de Dieu: σκιὰ θεοῦ ὁ λόγος ἐστὶν αὐτοῦ, ᾧ καθαπὲρ ὀργάνῳ προσχρησάμενος, ἐκοσμοποίει. Si les anciens ont connu Dieu, ce n'est que dans une certaine mesure, c'est-à-dire par sa manifestation dans les œuvres de la création. De l'effet ils remontaient à la cause, ils voyaient Dieu dans son *ombre* c'est à dire dans les œuvres, qui ne nous révèlent que le Logos divin (4).

Il y a donc une grande différence entre la connaissance du Logos et celle de Dieu, c'est à dire que ces deux sphères divines sont distinctes l'une de l'autre. Philon nous présente cette idée dans un passage fort remarquable que nous ne saurions nous empêcher de citer entièrement « Le patriarche Jacob (σύμβολον ἀσκητικῆς, le méditateur) revenait de Charran (symb. de la recherche de la connaissance par le moyen

---

(1) *De Agricult.*, I, 308. *Quis rer. div.*, I, 501: πρεσβευτής.

(2) Eusèb., *Praep. evang.*, l. cit.

(3) *Alleg. leg.*, I, III, 128: « οὗτος γὰρ (ὁ λόγος) ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός ».

(4) *Alleg. leg.*, 107: ἐζήτησαν οἱ πρῶτοι, πῶς ἐνοήσαμεν τὸ θεῖον.... οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι, διὰ σκιᾶς τὸν Θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες.

des sens ou l'étude de soi même); « il *se rencontra*, nous dit l'Écriture, en un certain lieu (ὑπήντησεν ἐν τῷ τόπῳ) ». Philon se demande ce qu'il faut entendre par τόπος. « Combien d'espèces de τόποι y-a-t-il? Il y en a trois. Le lieu géometrique que les corps occupent, le lieu occupé par le Logos divin rempli de puissances incorporelles, et enfin, le lieu de la sphère divine, c. à d. Dieu lui même, qui contient toutes choses et n'est contenu par rien. Je ne suis pas le lieu, ὁ τόπος, dit Philon, je suis *en* un lieu (ἐν τόπῳ) ainsi que toute créature, car le contenu diffère du contenant; mais la divinité qui n'est contenue par rien est *son propre lieu*. Un fait qui confirme cette opinion, c'est qu'il est dit d'Abraham qu'il vint au lieu que Dieu lui avait assigné, et qu'étant arrivé il vit ce lieu de loin. Comment pouvait-il voir de loin le lieu où il était venu? Cela est il possible? Oui, car le mot τόπος peut s'entendre dans différents sens. Il n'indique pas ici un point géométrique, mais ou bien la sphère du Logos divin, ou bien Dieu lui même. Jacob, conduit par la sagesse, arrive au premier de ces deux points c'est à dire au Logos, qu'il considère comme le commencement et la fin de la bonté divine. Il s'arrête là, et ne pénètre pas jusqu'à l'Être absolu; il ne voit celui-ci que de loin, car Dieu est insaisissable à la nature humaine. Mais, ajoute Philon, on peut encore interpréter ce texte de l'Écriture en disant que Jacob arriva en ce lieu, c'est-à-dire au Logos, et vit que celui-ci était fort éloigné encore du Dieu ineffable et incompréhensible » (1); ce qui revient au

(1) *De Somnis*, I, I, 630: καὶ ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Θεός. καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδε τὸν τόπον μακρόθεν. Abraham arrive au λόγος ἐν ᾧ γενόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι Θεὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν. Ou bien: Ἦλθεν εἰς τὸν τόπον, καὶ.... εἶδεν αὐτὸν τὸν τόπον, εἰς ὃν ἦλθεν, μακρὰν ὄντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀῤῥήτου Θεοῦ.

même. — Ce fragment est classique. Nous voyons ici de quelle manière il faut concevoir la distance qui sépare les deux sphères de la connaissance du divin. — Cependant nous ne croyons pas que l'on puisse conclure de là que le Logos soit un être absolument distinct de Dieu ; car, que Philon fasse une distinction (logique) entre l'Être absolu et sa manifestation, cela ne prouve pas que le Logos, qui est *ce que nous pouvons connaître de Dieu*, soit une essence, un être à part. On pourrait dire par exemple qu'Abraham arriva à la connaissance du Dieu créateur, du Dieu manifesté dans les œuvres, du Logos en un mot, et qu'il vit alors qu'il restait encore beaucoup à connaître avant d'arriver à la conception de l'Être absolu ; mais ceci n'implique pas nécessairement une scission entre le Logos et Dieu. La même observation peut être faite à l'égard des termes ὄνομα θεοῦ, σκιὰ θεοῦ, ἑρμηνεύς, δευτερόθεος, θεὸς τῶν ἀτελῶν, que Philon a employés pour désigner le Logos. Ils indiquent d'une manière certaine que la connaissance du Logos n'est pas la connaissance du Dieu absolu, mais ne nous autorisent pas à admettre une distinction réelle de l'essence. — Nous ne pouvons pas en dire autant des expressions εἰκών, δεύτερος τύπος, ὕπαρχος, ἐξάρχων, qui indiquent plus qu'une distinction logique, ainsi que des pensées contenues dans les passages *Alleg. leg.*, I, III, 122 (p. 102), où le Logos est appelé ἄγγελος et à qui Philon attribue des œuvres secondaires, et enfin de la signification de *De nom. mut.*, I, 591. Il s'agit ici d'une hypostase véritable, nous en sommes d'autant plus persuadé que dans ces passages l'idée du degré de connaissance divine à atteindre n'est pas en question.

D'ailleurs s'il nous restait des doutes à l'égard de la distinction hypostatique du Logos, le passage suivant serait propre à les effacer.

« Le père tout puissant a accordé ce don excellent au

« Logos, l'archange le plus ancien, à savoir: de se tenir « sur le confin afin de distinguer la créature d'avec le créa- « teur. C'est pourquoi il se glorifie de cette prérogative en « disant: « Je me tiendrai entre vous et le Seigneur » « (*Nomb. XVI*, 48). Car il n'est ni inengendré comme Dieu, « ni engendré comme vous, mais il est terme moyen entre les « deux extrêmes, et il agit entr'eux: vis-à-vis du créateur, « afin qu'il n'abandonne pas l'univers, ni ne permette qu'il « s'anéantisse par le désordre; vis-à vis de la créature, afin « qu'elle conserve l'espérance que Dieu ne détruira point « sa propre œuvre » (1). Le Logos remplit ici la fonction de médiateur entre Dieu et la créature. Le passage nous prouve que le Logos en soi et pour soi, se tient de sa propre nature entre le créateur et les êtres créés, par le fait qu'il n'est ni engendré comme ceux-ci ni inengendré comme celui-là.

Nous avons donc examiné jusqu'ici la notion du Logos en lui même et dans ses rapports avec Dieu. Nous l'avons reconnu successivement comme la raison pensante de Dieu, l'ensemble des idées universelles contenues dans cette raison même; puis, comme l'organe manifestateur de Dieu, c'est à dire le révélateur de la raison et des idées divines; enfin nous avons constaté qu'en sa qualité de manifestateur de la divinité, le Logos de Philon est aussi conçu comme une hypostase, c'est à dire un être distinct du sujet divin. — Notre tâche est donc maintenant d'étudier le Logos au point de vue des fonctions qu'il remplit, c'est à dire dans ses rapports avec l'univers.

---

(1) *Quis rer. div. haer.*, I, 501 ss. « Τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ « λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον « διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος....... οὔτε ἀγέννητος ὡς Θεὸς ὤν, οὔτε γεν- « νητὸς ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεῦον κ.τ.λ ».
Cf. aussi, *In Exodum*, II, 515, Auch. (*Sermo*, II, 68, Tauchnitz edit.). *Primus* est (Ens) ille, qui major (natu) est etiam uno vel unico et principio. *Deinde* Entis Verbum seminativa entium vere essentia.

CHAPITRE II.

LE LOGOS ET SES RAPPORTS AVEC L'UNIVERS.

Art. I.

Le Logos dans ses rapports avec le Cosmos en général.

§ I.

Le Logos créateur et organisateur.

La Cause première de l'existence de l'univers, comme Philon nous le dit souvent, c'est Dieu lui même, l' Être absolu (1) qui est le créateur du monde (2), l'architecte (3), le Démiurge (4), le Père de toutes choses (5), le fondateur et le guide du grand tout (6). Mais si Dieu peut recevoir toutes ces désignations en sa qualité de principe premier, Philon fait cependant une distinction entre cette Cause première et l'instrument ou l'organe créateur (ὁ θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον· τὸ δὲ γινόμενον, δι' ὀργάνου μὲν, ὑπὸ δὲ αἰτίου πάντως γίνεται). La formation de n'importe quel objet nécessite, selon notre auteur, le concours de quatre éléments :

---

(1) *De Cherub.*, I, 161 et une foule d'autres.

(2) *De Plantat.*, I, 348: ὁ κοσμοποιός. *De Conf. ling.*, I, 434: ὁ πλάστης. *Quis rer. div.*, I, 495: ὁ πεποιηκώς.

(3) *De Nom. mut.*, I, 583: ὁ ἀρχιτέκτων οὗ καὶ σύμπας ὁ κόσμος ἔλαχεν.

(4) *Opif. mundi*, I, 16: ὁ δημιουργός.

(5) *Ibid.*: ὁ πατὴρ τῶν ὅλων. 17: ὁ πάντων πατήρ; ὁ πατήρ.

(6) *De Somnis*, I, 634: τῶν ὅλων κτίστης καὶ ἡγεμών.

la cause première, la matière, l'instrument et le but ou cause finale. Il en est ainsi lorsque l'on veut construire un édifice. Rapportez cette théorie au Cosmos et vous constaterez que Dieu en est la cause, que les quatre éléments dont il se compose proviennent de la matière, que le Logos est l'instrument au moyen duquel la création s'est effectuée, et que la cause finale (αἰτία) se trouve dans la bonté de Dieu (1). Ce qui peut se résumer dans cette formule: Dieu par sa bonté a transformé la matière en Cosmos au moyen du Logos. C'est ainsi que Philon pourra dire : Dieu a tout donné par son Logos administrateur, par lequel aussi l'univers a été créé (ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο) (2) en s'en servant comme d'un instrument (ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προςχρησάμενος ἐκοσμοποίει) (3). Dieu donc reste toujours l'auteur de l'univers et le principe de toute existence, toutefois, comme il ne peut se mettre d'une manière immédiate en rapport avec la matière, il se sert de son Logos pour l'organiser et la modeler. Voici comment Philon nous décrit l'œuvre cosmique. Il s'agit de l'interprétation de *Gen.* XV, 9, 10. Dieu dit à Abraham: « Prends une « génisse, une chèvre et un bélier, une tourterelle et un « pigeon. Et il prit toutes ces choses et les partagea par « le milieu, et il mit chaque moitié vis-à-vis l'une de « l'autre, mais il ne partagea point les oiseaux ». — Notre Allégoriste profite de ce qu'il n'est pas écrit: « Abraham prit toutes ces choses », mais « *il* prit toutes ces choses »,

---

(1) *De Cherub.*, I, 162: ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη. Philon tire cette théorie des quatre facteurs, de la philosophie d'Aristote. *De Providentia*, Sermo I, N° 23: Verum enim vero creationis eius pulchras asseruere causas: nempe Deum, a quo; materiam, ex quo; instrumentum, per quod. Instrumentum autem Dei est Verbum.

(2) *Quod Deus imm.*, I, 281. *Sac. Ab. et Cain.*, I, 165.

(3) *Alleg. leg.*, I, 106.

et il en conclut que c'est à dessein que Moïse s'exprime ainsi « afin que l'on comprenne que c'est Dieu qui partage et distingue toute chose au moyen de son Logos *diviseur* (λόγος τομεύς), qui divise d'abord tout ce qui est sensible, puis ce que l'on appelle l'*indivisible*, c'est à dire ce qui est perceptible à la raison seule, en un nombre infini de parties (1). La génisse, la chèvre et le bélier symbolisent l'âme, la sensation et l'élocution (ψυχή, αἴσθησις, λόγος [κατὰ τὴν προφοράν]). En vertu de l'activité du Logos diviseur, l'âme est rationnelle ou irrationnelle, la sensation est déterminée ou confuse, l'élocution vraie ou fausse. Et quant aux deux oiseaux que Abraham ne divise point, Philon nous les présente comme symbolisant la sagesse divine et la sagesse humaine. — C'est donc par division et partage de la substance (ὕλη) que le Logos procède. La matière est supposée. Le partage s'opère d'abord sur toute la masse, d'où résultent alors les éléments les plus généraux. Puis, une nouvelle division de ces derniers donne naissance à de nouveaux éléments plus spéciaux, qui à leur tour sont spécialisés à l'infini (2).

---

(1) *Quis rer. div.*, I, 491. Dieu divise toute chose τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ, ὃς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα· ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς.

(2) *Quis rer. div. haer.*, I, 491-492, peut se représenter ainsi :

Ὕλη	τὸ βαρύ	γῆ	αἱ ἤπειροι αἱ νῆσοι	ξηρόν
		ὕδωρ	αἱ θάλασσαι οἱ ποταμοί	ὑγρόν
	τὸ κοῦφον	ἀήρ	εἰς θέρους τροπάς εἰς χειμῶνος τροπάς	ψυχρόν
		πῦρ	εἰς τὸ χρειῶδες εἰς τὴν οὐρανοῦ σύστασιν (εἰς τὸ σωτήριον)	θερμόν

Nous pouvons constater les résultats de l'activité du Logos en contemplant la nature créée. Nous remarquons dans son sein une infinité d'éléments opposés les uns aux autres quant à leur nature propre, c'est à dire des *contraires* (ἐναντιότητες). C'est ainsi que nous y distinguons le froid et le chaud, le sec et l'humide, le léger et le pesant; les ténèbres et la lumière, les étoiles fixes et les astres errants; le serein et la brume; l'été et l'hiver, le printemps et l'automne. Dans d'autres domaines nous constatons le rationnel et l'irrationnel, le sensible et l'incorporel; la justice et l'injustice, la vertu et le vice; la vie et la mort, etc. Le Logos se tient entre les contraires et les empèche de s'entre-détruire (1).

Mais le Logos τομεύς ne se borne pas à mettre les contraires en opposition entr'eux; il ne se borne pas à séparer seulement, « mais à diviser dans une juste proportion, soit quant à la superficie, soit quant à la profondeur, soit quant au poids, tous les éléments dont notre univers se compose ». C'est-à-dire que, toutes proportions établies et gardées, les différentes parties du monde sont égales entr'elles; en d'autres termes, chaque individu représente un petit tout dans le grand tout. « Ainsi, dit Philon, il est des philosophes qui considèrent le monde et l'homme comme deux êtres analogues et semblables ; c'est pourquoi ils ont appelé le Cosmos, un grand-homme (μέγας ἄνθρωπος), et l'homme un petit-Cosmos (βραχὺς κόσμος), attendu qu'ils sont l'un et l'autre composés des mêmes éléments et forment chacun un tout à part. Ces philosophes n'enseignent pas ces théories d'une manière téméraire, car ils ont compris que l'art de Dieu (ἡ τοῦ θεοῦ τέχνη) par lequel il a tout créé, n'est sujet ni à un accroissement ni à une diminution, mais qu'il demeure

---

(1) *Quis rer. div.*, I, 502.

toujours semblable à lui même, et forme chaque individu avec justesse et proportion. Car le créateur s'est servi de tous les nombres et de toutes les idées qui ont des liens de parenté avec la perfection. Dieu donc devait trouver bonne la création, non pas à cause de la matière inanimée et dissoluble, mais à cause de l'organisation artistique dont elle était le résultat » (1).

Telle est l'activité particulière du Logos agissant en qualité de τομεύς ou de force organisatrice. Il opère sur le général et le particulier, le genre et l'espèce, car il est lui même le genre le plus universel, qui contient dans son sein les espèces particulières.

Mais l'action du Logos philonien peut encore se concevoir dans un autre sens, eu égard à son contenu. Nous savons qu'il est la somme de toutes les idées et que ces idées sont des forces, c'est-à-dire qu'elles possèdent une énergie propre. Les idées dont le Logos est rempli sont des cachets, mais des cachets qui s'impriment d'eux mêmes, sur la matière. S'il n'en était pas ainsi, si les ἰδέαι ou les δυνάμεις n'avaient pas la propriété d'agir sur la substance informe et confuse, on serait obligé de rapporter l'organisation de la matière à Dieu lui-même d'une manière immédiate, ce qui est contraire aux principes philoniens. Nous n'avons plus à démontrer ici l'identité des idées et des forces divines, il nous suffit de constater que le Logos les possédant en lui même, et en étant, comme nous avons vu, le représentant, doit aussi nous apparaître à cet égard comme le principe cosmique dans sa généralité, et comme manifestant son énergie d'une manière indépendante. L'épithète d'ὄργανον ou d'ἐργαλεῖον appliquée au Logos divin ne doit donc pas nous le faire considérer comme un instrument

(1) *Ibid.*, 494 ss.

aveugle et sans vie. Si notre auteur affectionne cette manière de s'exprimer, c'est qu'il chérit bien plus encore l'idée de la Causalité absolue de Dieu, de la souveraineté du Maître de l'univers. Citons à ce propos un passage important. Il s'agit de l'interprétation de *Gen.* XXXVIII, 25, et de l'anneau donné à Thamar. Philon nous dit: δίδωσι γὰρ ὁ θεὸς τῇ ψυχῇ σφραγῖδα, πάγκαλον δῶρον, διδάσκων, ὅτι ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν τῶν πάντων οὐσίαν ἐσχημάτισε, καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε, καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε, καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ » (1). Bien que dans cet endroit le philosophe alexandrin semble considérer Dieu comme celui qui imprime l'effigie, et le Logos comme le cachet qu'il tient entre ses mains, nous n'en devons pas moins croire à l'énergie propre de l'instrument qui agit au nom du Père de toutes choses. D'ailleurs, la dénomination d'organe ou d'instrument n'exclut pas nécessairement l'idée d'indépendance. Une preuve que Philon abondait dans ce sens c'est qu'il nous dit, une fois seule il est vrai, que « le Logos imitant les voies du Père forma les espèces en se servant des idées-archétypes » (2). A la vérité, ce passage pris à la lettre serait une grande inconséquence, puisque dans toute l'exposition philonienne, le Logos représente l'ensemble des idées sans en être par conséquent séparé ; nous avons toutefois ici une preuve à l'appui de ce que nous venons d'avancer. Si Philon n'avait pas conçu le Logos comme agissant d'une manière indépendante et par ses énergies

---

(1) *De Somnis*, I, II, 665.

(2) *De Conf. ling.*, I, 414: ..... μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου εἴδη. Nous croyons, avec Heinze (ouv. cit., p. 225) que si les termes de ce passage semblent contredire la théorie générale des idées, Philon ne devait pourtant pas contenir cette contradiction dans son esprit. Notre auteur est souvent inconséquent, mais rarement à ce point.

propres, il n'aurait pas exagéré son activité au point de le séparer des idées et de faire de celles-ci des instruments entre ses mains. — Il est donc certain que, de même que les idées qui composent le monde intelligible sont des forces vivantes, ainsi le Logos, qui représente leur totalité, est le principe actif, la force cosmique de Dieu dans ce qu'elle a de plus général.

C'est donc par son Logos que Dieu a créé le monde, et c'est aussi à l'image de son Logos qu'il l'a fait. C'est pourquoi dès le commencement toute créature a reçu en partage une forme parfaite à l'image du Verbe parfait. Les êtres animés sont imparfaits à leur naissance, mais cette imperfection ne consiste que dans la *quantité*, les périodes de la croissance en sont une preuve; quant à la *qualité* ils sont parfaits, car celle-ci reste la même vu qu'elle est une empreinte du Logos stable et invariable (1).

A cet égard le Cosmos est aussi à l'image de Dieu puisqu'il est fait à l'image du Logos divin qui *est l'image* même de Dieu. Toutefois notre philosophe préfère se baser sur *Gen.*, I, 26: « Dieu fit l'homme à son image... », etc., et il ajoute: Si l'homme a été créé d'après un modèle divin, *à fortiori* le monde entier, dont l'homme n'est qu'une faible partie, doit-il porter en lui l'image du divin (2).

Le Logos est donc l'instrument créateur par excellence, que nous l'envisagions comme τομεύς, comme l'ensemble des forces divines, ou comme l'idée-archétype qui s'imprime sur la matière. Dans cette fonction il nous apparaît clai-

(1) *De profugis*, I, 547: τὸ γὰρ γινόμενον ζῷον, ἀτελὲς μέν ἐστι τῷ ποσῷ· μάρτυρες δ' αἱ καθ' ἡλικίαν ἑκάστην παραυξήσεις· τέλειον δὲ τῷ ποιῷ· μένει γὰρ ἡ αὐτὴ ποιότης, ἅτε ἀπὸ μένοντος ἐκμαχθεῖσα καὶ μηδαμὴ τρεπομένου θείου λόγου.

(2) *De Opific. M.*, I, 5.

rement en sa qualité d'*intermédiaire* entre le Dieu absolu transcendant, et la substance confuse, sans ordre et sans vie.

§ II.

Le Logos conservateur et recteur de l'univers.

Si Dieu s'est servi de son Logos pour organiser la matière et en faire un Cosmos, il est évident que la fonction de conservateur de l'univers doit incomber aussi au même agent, car selon notre philosophe, il est un fait prouvé par l'expérience que l'œuvre n'est jamais abandonnée de son auteur(1). La matière une fois organisée et le Cosmos formé, il est nécessaire que le Logos veille sur les êtres « car, comme on l'a déjà dit, le Père tout puissant lui a concédé la prérogative de se tenir sur le confin et de distinguer la créature d'avec le créateur..... Il n'est ni inengendré comme le Père ni engendré comme nous, mais il agit entre les deux extrêmes »(2). Il est subordonné à Dieu, « mais il est au-dessus du monde et de beaucoup antérieur à lui » (3); c'est pourquoi il a le pouvoir de le conserver et de le régir. La fonction que Philon va maintenant attribuer au Logos, n'est qu'une continuation de la précédente. Le Logos va déployer les mêmes énergies pour la *conservation* de l'univers que pour son organisation. En effet, comme le nombre des contraires (ἐναντιότητες), soit dans le domaine sensible, soit dans le

---

(1) *De Opific. M.*, I, p. 2.
(2) *Quis rer. div. haer.*, I, 501-502.
(3) *Alleg. leg.*, I, 121: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.

domaine intelligible, est infini, l'activité du Logos en sa qualité de τομεύς n'a pas de borne. Aussi c'est dans cette fonction qu'il continue à agir sur l'univers, soit en empêchant que les contraires ne s'anéantissent dans la lutte, soit en les retenant ensemble, de sorte que tout s'unisse selon les lois de l'harmonie. Ainsi, décrivant les vêtements du souverain sacrificateur juif, Philon compare ce dernier avec le Logos en disant que celui-ci se revêt aussi d'une robe, c'est-à-dire de l'univers et de ses éléments, qu'il harmonise entr'eux et qu'il unit (ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον..... ὅ τε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν ἁπάντων, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει), car il est un *lien* qui rattache toutes choses, ne permettant pas qu'elles se dissolvent ni se repoussent (καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι). Et, pour montrer qu'il n'est pas un lien irrationnel, il le compare à l'âme humaine qui, elle aussi, se revêt d'un corps comme l'âme du sage se revêt des vertus (1). Ailleurs il nous dépeint, d'une manière plus expressive encore, cette fonction cohésive du Logos, lorsqu'il nous dit que, de leur nature propre, les choses sont mobiles ou incohérentes, mais qu'elles sont affermies et reliées par le Logos divin qui est comme un bitume qui remplit tous les vides. D'où il conclut que celui qui relie et enchaîne toutes choses doit posséder en lui-même la plénitude (2).

Le Logos est donc à cet égard une *force de la nature.* Or, comme il agit sans interruption, comme tout dans l'univers, soit dans le ciel, soit sur la terre, est organisé d'après

---

(1) *De profugis*, I, 562.

(2) *Quis rer. div.*, I, 499: χαῦνα τά τε ἄλλα ἐξ ἑαυτῶν, εἰ δέ που καὶ πυκνωθὲν εἴη, λόγῳ σφίγγεται θείῳ· κόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος τὰ πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς.

certaines règles ou analogies, et que rien n'est privé de sa raison d'être (1), Philon appellera aussi ce Logos qui pénètre et retient tout : *la loi éternelle* : νόμος ὁ ἀΐδιος « Comme toute ville bien constituée possède ses institutions, le monde devait nécessairement avoir les siennes ; ces lois sont comprises dans la signification générale de *la droite raison de la nature*, ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, que l'on appelle plus proprement le droit divin, la loi divine qui donne à chaque créature ce qui lui convient » (2). Il est évident pour nous que les expressions ὀρθὸς λόγος τῆς φύσεως ainsi que νόμος ὁ ἀΐδιος se rapportent au Logos dont nous avons parlé jusqu'ici, et qu'elles indiquent sous une forme particulière sa fonction de conservateur et de recteur de l'univers.

Citons encore un exemple qui nous montrera clairement l'identité du Logos conservateur avec la loi physique universelle. Philon considère l'univers comme une sphère unique lancée dans l'espace, et en dehors de laquelle se trouve le néant. Il se demande alors comment il se fait que ce corps immense puisse subsister sans être soutenu par quelque chose, et comment ses éléments, si contraires de leur nature, peuvent durer en commun sans s'entre-détruire. Il trouve la solution de ce problème en admettant l'existence d'une loi éternelle du Dieu éternel, un soutien (ἔρεισμα) solide et vigoureux, qui réunit toutes les parties de l'univers en les ramenant vers un certain point, une force qui va du centre aux extrémités et des extrémités au centre du monde. Cette force centripète et centrifuge, comme nous disons aujour-

---

(1) *De Monarch.*, II, 226.

(2) *De Opif. M.*, I, 34: αὐτὴ (ἡ πολιτεία) δε ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὡς κυριωτέρα κλήσει προσονομάζεται θεσμός, νόμος θεῖος ὤν, καθ' ὃν τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις προσενεμήθη.

d'hui, a été *engendrée* par le Père, affirme notre auteur; elle est devenue une loi, un lien indissoluble. C'est par elle que les éléments subsistent, que la terre n'est pas dissoute par l'eau, que le feu n'est point dissipé par l'air, que l'air ne s'enflamme pas au contact du feu..., etc. Cette force ou loi divine pénètre entre les divers êtres créés et les relie comme les consonnes relient les voyelles en s'intercalant parmi elles. C'est ainsi que tout procède avec ordre dans l'univers, et que les éléments hétérogènes s'harmonisent (1).

Les expressions θεῖος λόγος et θεῖος νόμος sont donc synonymes dans la question qui nous occupe. Philon nous dit soit de l'un soit de l'autre, qu'ils sont engendrés par le Père. L'un et l'autre sont appelés δεσμός. De plus, l'action qu'ils exercent est absolument la même, vu que l'un réunit les éléments et remplit les vides comme le bitum (κόλλα) et que l'autre se mêle aux éléments comme les consonnes se fondent avec le voyelles. D'ailleurs Philon nous dit en propres termes: ὁ ὀρθὸς λόγος, ὃς δὴ νόμος ἐστιν, οὐ φθαρτός (2). Il n'était donc pas nécessaire que T. Mangey, dans son édition des œuvres de Philon, s'obstinât à vouloir lire λόγος au lieu de νόμος puisque cela revient au même (3).

Le Logos fonctionne donc dans l'univers en qualité de force et de loi de la nature, et c'est comme tel qu'il est l'intermédiaire divin qui gouverne le monde. A ce propos Philon nous dit que le Psaume XXIII: « L'Éternel est

---

(1) *De plantat.*, I, 330-331: Νόμος ὁ ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. Οὗτος τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων· δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄῤῥηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ. Voy. aussi le Pseudo-Phil. *De Mundo*, II, 604.

(2) *De Ebrietate*, I, 379.

(3) *De Plantatione*, loc. cit., Nota *l.* (Ed. Mang.).

mon berger..., etc. » devrait être médité non pas seulement par les amis de Dieu, mais par l'univers entier et tout ce qu'il contient. « Car Dieu, le grand roi, gouverne la terre et la mer, l'air et le feu, les plantes et les animaux, les mortels et les immortels, selon la justice et la loi, au moyen de son ὀρθὸς λόγος premier-né, qu'il a envoyé comme son représentant (ὕπαρχος) pour prendre soin de la créature (1). C'est pourquoi le Logos nous est souvent représenté comme un pilote (2), ou bien en d'autres circonstances, comme le gouvernail manié par le grand Recteur de l'univers (3). Et lorsque dans l' interprétation d'un texte de l'Écriture, Philon trouve l'occasion de parler de l'activité de Dieu se manifestant par ses Forces, le Logos nous est présenté comme étant le conducteur de ces Forces divines, ou pour parler plus exactement, comme celui qui tient les guides, tandis que Dieu lui-même donne les ordres et dirige tout l'équipage (4).

Nous voyons donc ici, comme dans le § précédent, que l'activité du Logos est indépendante d'un côté mais dépendante de l'autre. C'est du moins ce que les termes nous indiquent, ainsi que la nature des fonctions. Nous ne pouvons donc pas conclure non plus à une activité personnelle dans toute la force du terme. Le Logos est surtout conçu comme un instrument, comme une loi ou force physique qui s'exerce sur la nature matérielle.

---

(1) *De Agricult.*, I, 308.

(2) *De Cherubim*, I, 145: ὁ πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντὸς, λόγος θεῖος.

(3) *De Migratione*, I, 437: οὗ (λόγου) καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα.

(4) *De profugis*, I, 561: ὥσθ' ἡνίοχον μὲν εἶναι τῶν δυνάμεων τὸν λόγον, ἔποχον δὲ τὸν λαλοῦντα, ἐπικελευόμενον τῷ ἡνιόχῳ τὰ πρὸς ὀρθὴν τοῦ παντὸς ἡνιόχησιν.

Mais si l'activité indépendante du Logos ressort difficilement de ce que nous avons examiné jusqu'à maintenant, Philon l'accentue, semble-t-il, d'une manière plus directe dans un autre domaine, savoir le domaine moral. Il ne s'agit point encore ici de l'activité morale du Logos dans un sens restreint, c'est-à-dire de l'influence qu'il exerce sur les êtres moraux en particulier, mais d'une fonction qu'il remplit relativement aux destinées du monde entier. Nous voulons parler du rôle de *Providence* que Philon lui attribue. Nous avons déjà vu comment notre philosophe, à l'instar de ses prédécesseurs, considérait le Cosmos comme un grand tout animé. A ce point de vue il considère le Logos, soit comme l'âme du monde ou l'esprit universel, soit comme la loi de l'ordre moral dans ce qu'elle a de plus générique. Dans ce sens le Logos est encore le gouverneur et le conservateur de l'univers, mais il n'est plus un principe physique seulement. Il est donc nécessaire que nous l'envisagions encore à ce point de vue, c'est-à-dire dans son rapport avec l'univers entier, avant de l'étudier d'une manière plus particulière dans ses relations avec le microcosme, c'est à dire l'homme.

Après nous avoir présenté le Logos comme loi cosmologique proprement dite, Philon nous le donne comme une loi spirituelle ou la raison universelle dans laquelle tous les phénomènes et tous les événements qui se passent dans le monde, trouvent leur cause. Nous citerons à cet égard un passage qui exprime clairement la pensée de notre auteur. « Sans vouloir considérer les péripéties de chaque créature, nous dit-il, jetons un regard rétrospectif sur les événements survenus dans les diverses régions du monde que nous habitons. Jadis la Grèce florissait, mais les Macédoniens lui ravirent sa puissance; la Macédoine à son tour jouit d'une immense prospérité, mais elle fut divisée en plusieurs parties, et par-là même, de plus en plus af-

faiblie jusqu'à sa décadence complète. Mais, avant les événements de la Macédoine, la Perse avait aussi atteint les plus hautes grandeurs, une seule journée suffit pour mettre fin à un si grand empire; ce sont les Parthes maintenant qui dominent sur les Perses leurs anciens maîtres. De même l'Égypte fut jadis célèbre par sa puissance et sa prospérité, mais sa gloire a passé comme un nuage. Et que dirons-nous de l'Éthiopie? De Carthage? Que dirons-nous des rois du Pont? Que dirons-nous de l'Europe, de l'Asie? Bref, que dirons-nous de tout le monde habitable? N'en est-il pas de lui comme d'un navire balancé çà et là, tantôt poussé par un vent propice, tantôt balotté par un vent contraire? Et d'où proviennent toutes ces choses? La raison, la voici: c'est que le Logos divin dirige les événements dans le monde. Le Logos divin se transporte de ville en ville, de pays en pays, de nation en nation, donnant aux uns ce dont il prive les autres, et opérant des variations selon les époques, de telle sorte que le monde entier, à l'instar d'une ville, est administré par le meilleur des régimes: la démocratie (ἵνα ὡς μία πόλις ἡ οἰκουμένη πᾶσα τὴν ἀρίστην πολιτειῶν ἄγῃ δημοκρατίαν) » (1). C'est ainsi que Philon concevait le *destin*. Il le trouve dans l'activité du Logos, c'est-à-dire dans la loi de l'ordre moral universel et non pas dans une fatalité aveugle. Les causes du bien ou du mal qui doit arriver dans le monde, sont contenues dans le Logos duquel tout découle nécessairement (2). En attribuant au Logos un rôle de Providence, Philon est conséquent avec ses principes, car du moment qu'il affirme la nécessité d'une intervention de la divinité dans le

(1) *Quod Deus immutab.*, I, 298: χορεύει γὰρ ἐν κύκλῳ λόγος ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι τύχην.
(2) *De Cherubim*, I, 145.

monde, il faut qu'il en tienne compte dans sa théorie et qu'il l'attribue à l'intermédiaire créateur, afin de maintenir par-là même, son idée de la transcendance divine.

Tels sont donc les rapports du Logos avec le Cosmos dans son ensemble. Nous avons vu dans quel sens il en est l'organe créateur, conservateur et recteur. Il nous est apparu, avant tout, comme organisateur et comme loi de la nature matérielle, mais aussi comme agissant d'une manière efficace sur l'ordre moral de l'univers. Nous allons le considérer maintenant comme principe spirituel et moral dans ses rapports avec l'âme humaine en particulier.

Art. II.

Le Logos dans ses rapports avec le Microcosme.

—

§ I.

Le Logos type de la nature rationnelle.

Nous connaissons déjà la plus grande partie des idées de Philon relativement à la nature humaine en général; nous les avons exposées dans les principes généraux. Nous avons vu que c'est par sa nature rationnelle (désignée sous différents noms, p. 37 et ss.) que l'homme se distingue de tous les autres êtres terrestres et animés, qu'il s'élève en roi au-dessus de la création et qu'il embrasse toute chose par un acte immédiat de sa pensée. — Comme tous les êtres visibles qui sont dans l'univers existaient déjà

en *idées* dans le monde invisible ou Logos divin, c'est-à-dire à l'état de types, l'homme rationnel devait nécessairement y être aussi représenté. Nous nous souvenons que Philon accentua, à côté de l'idée générale du sensible, celle de l'intelligible en soi, possédant les êtres intelligibles individuels dans son sein. Dès lors, la partie rationnelle (νοῦς, λόγος) de l'homme a dû être une *espèce* rentrant dans le *genre* intelligible (1). — Philon devait bien le concevoir ainsi; mais comme l'homme représente à lui seul une nouvelle sphère, un monde nouveau, un microcosme, et que le Logos divin de son côté est l'idée des idées, renfermant en lui tous les éléments du monde intelligible comme l'homme renferme tous ceux du monde sensible, notre philosophe devait naturellement se sentir disposé à établir un rapport plus particulier entre le Logos et cet univers en petit qui s'appelle l'homme. En effet, lorsqu'il s'agit de la création des êtres sensibles en général, Philon se contente de dire d'une manière vague qu'ils sont à l'image des archétypes, tandis que lorsqu'il s'agit de la *nature rationnelle*, c'est-à-dire l'homme par excellence (2), il nous affirme que Dieu ne paraît s'être servi d'aucun autre modèle que de son seul Logos pour la former. C'est pourquoi si l'âme humaine est la copie du plus beau type, elle doit être aussi l'image la

---

(1) Nous avons vu précédemment (p. 74) que, de même qu'une idée générale existe comme *type* avant les êtres particuliers, ainsi avant l'espèce homme existait le genre homme, c'est-à-dire un γενικὸς ἄνθρωπος, l'homme intelligible, tandis que l'homme réel n'est venu qu'après. Celui-ci est perceptible aux sens, il est homme ou femme; l'autre n'est qu'une idée, un sceau intelligible. *De Opif. mundi*, I, 17.

(2) *Det. pot. insid.*, I, 207: ἕκαστον ἡμῶν κατὰ τὰς προσεχεῖς τιμὰς ἀριθμῶν δύο εἶναι συμβέβηκε ζῷον τε καὶ ἄνθρωπον· ἑκατέρῳ δὲ τούτων συγγενὴς δύναμις τῶν κατὰ ψυχὴν ἀποκεκλήρωται· τῷ μὲν ἡ ζωτικὴ, καθ' ἣν ζῶμεν· τὸ δ' ἡ λογικὴ καθ'ἣν λογικοὶ γεγόναμεν.

plus excellente (1). Il fallait que le type rationnel dans l'âme de l'homme fût une empreinte de la raison divine, du Logos. Or comme l'homme mortel ne peut être comparé à Dieu mais à son image seulement, Philon le concevra comme une imitation du δευτερόθεος (2). L'âme humaine est donc ce qu'il y a de plus précieux car elle porte en elle une ressemblance divine, ayant été formée selon l'idée archétype, le Logos suprême (3). L'âme participe donc de la nature du Logos (πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς), elle en est non-seulement une empreinte mais une parcelle ou un rayon (4). Il doit en être ainsi, car il ne serait pas possible que l'intelligence humaine, renfermée en un espace aussi étroit que le cerveau ou le cœur, pût concevoir d'aussi grandes choses, si elle n'était pas une partie de cette âme divine ou de l'âme du monde (5). L'âme humaine peut être distincte de Dieu mais non séparée, car rien ne se détache du divin par voie de scission : tout se dilate (6). Tous les hommes sont doués d'une nature rationnelle ; ils sont unis au Logos par cette nature même, et par conséquent ils sont frères (7).

De cette liaison immédiate de l'homme avec le Logos

---

(1) *Opif. M.*, I, 33: ὅτι δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἄριστος ἦν, φανερόν· οὐδενὶ γὰρ ἑτέρῳ παραδείγματι τῶν ἐν γενέσει πρὸς τὴν κατασκευὴν αὐτῆς ἔοικε χρήσασθαι, μόνῳ δ', ὥσπερ εἶπον, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.

(2) Euseb., *Praep. evang. Mang.*, II, 625: « Ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ τοῦ θείου λόγου, χαραχθῆναι, ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις, κ.τ.λ.

(3) *De spec. leg.*, I, 333: Ἐπειδὴ θεοειδής, ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν, τὸν ἀνωτάτω λόγον, τυπωθείς.

(4) *Opif. M.*, I, 35.

(5) *De Mutat. nom.*, I, 612.

(6) *Quod det. pot. ins.*, I, 209.

(7) Cf. *De Execrationibus*, Ed. Gelen., p. 935 C avec 936 E.

nous tirons la conséquence suivante. Si l'âme humaine procède du Logos, toute activité rationnelle de l'homme soit dans la vie intellectuelle, soit dans la vie morale, doit avoir aussi son principe et sa source dans ce même Logos divin. C'est ce que nous essaierons de démontrer.

§ II.

Le Logos source de la vie intellectuelle.

Qu'est ce que la sagesse humaine et quel en est l'objet? — D'une manière générale la sagesse (σοφία et ἐπιστήμη), selon l'opinion philonienne, c'est la voie qui conduit l'homme à la connaissance de Dieu. C'est cette voie que l'homme a perdue, comme Moïse nous le dit *Gen.*, VI, 12: κατέφθειρε πᾶσα σὰρξ τὴν τοῦ αἰωνίου καὶ ἀφθάρτου τελείαν ὁδὸν τὴν πρὸς θεὸν ἄγουσαν. ταύτην ἴσθι σοφίαν..... τὰ δὲ τέρμα τὰ τοῦ ὁδοῦ γνῶσίς ἐστι καὶ επιστήμη θεοῦ (1). Cette voie qui conduit à la connaissance du Souverain de l'univers, Philon l'appelle la voie *royale;* elle est la sagesse qui conduit à l'incréé (2). Elle doit donc être, pour notre philosophe, le but de la vie humaine. Mais, d'une manière plus particulière, Philon conçoit la sagesse humaine comme « la science des causes divines et humaines et des phénomènes qui en dérivent ». La philosophie n'est que la route que l'on doit suivre pour arriver à la sagesse. Et comme les encycliques servent la philosophie, celle-ci à son tour sert la sagesse (3). La philosophie c'est la *recherche.* Philon

(1) *Quod Deus immut.*, I, 294.
(2) *Ibid.*, 296.
(3) *De Congressus quaer. erud.*, I, 530: Ἔστι γὰρ φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ, ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν.

nous l'a souvent dit: c'est la science des probabilités seulement, tandis que la sagesse c'est « la foi certaine » des choses spirituelles (1). Il était donc naturel que notre auteur considérât Dieu, l'être absolu par excellence, comme l'objet le plus digne de la sagesse humaine. Τὶ γὰρ μάθημα κάλλιον ἐπιστήμης τοῦ ὄντως ὄντος θεοῦ? (2). Le sage doit chercher Dieu car c'est aussi pour lui le bonheur (3).

Mais comme nous savons que l'homme est incapable de connaître Dieu en lui-même, et qu'il ne peut le concevoir qu'en tant qu'il se manifeste, l'objet de la sagesse devra donc être pour Philon la connaissance du Dieu manifesté, c'est-à-dire de sa raison émanée dans le monde, du Logos divin. Du reste, à un autre point de vue, si la sagesse est la science des êtres et de leurs causes, le Logos qui est la raison de toute existence devra à bon droit figurer comme l'objet de la connaissance humaine et l'idée même de la sagesse. Aussi notre auteur nous dit-il souvent: si l'homme ne peut atteindre à la connaissance du Dieu absolu qu'il s'efforce au moins de connaître son Logos (4), et si nous ne pouvons être appelés enfants de Dieu, tâchons d'être les fils de son Logos (5), c'est-à-dire tâchons de le connaître. Le but de la vie du sage est donc de rester en communion spirituelle avec le Logos qui est la source de la sagesse humaine (6). Il est par conséquent la voie qui conduit à Dieu (βασιλικὴ ὁδός), la philosophie par excellence (ἀληθὴς καὶ γνήσιος φιλοσοφία), la parole divine (7) d'où découlent

(1) *De Migratione*, I, 463.
(2) *De Sacrificantibus*, I, 262.
(3) *Ibid.*, 264. *Det. pot. insid.*, I, 208.
(4) *De Conf. ling.*, I, 419.
(5) *Ibid.*, 426-427.
(6) *De profugis*, I, 560.
(7) *De post. Caïni*, I, 244.

toutes les disciplines et toutes les sciences dont il est rempli (1).

Le Logos est donc l'objet des recherches du philosophe, et en même temps il est celui qui peut nous faire atteindre notre but, car pour arriver à la science nous devons recourir au Logos qui nous instruit (2) et qui ouvre l'intelligence de chacun de nous, afin de nous rendre aptes à recevoir les choses spirituelles. C'est lui qui nous facilite l'expression même des idées que nous avons conçues, qui nous fait percevoir les objets sensibles avec justesse; c'est lui, le Logos spermatique, architecte et divin, qui rapporte tout au Père (3).

Philon nous explique cette fonction du Logos comme principe de la connaissance et comme producteur de celle-ci, en établissant une comparaison entre la nature de la manne que les Israëlites mangèrent au désert et l'activité efficace du Logos divin. Nous allons transcrire quelques passages qui éclairciront le point qui nous occupe.

« Ceux qui demandaient ce qui nourrit l'âme, nous dit « l'auteur, apprirent que c'est la parole de Dieu et le Logos « divin (ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον) duquel découlent, comme « d'un fleuve éternel, toute science et toute sagesse, qui sont « la nourriture de l'âme. Cette nourriture nous est présentée « dans l'Écriture comme un don venant de Dieu. « Voici, « je ferai pleuvoir sur vous du pain des cieux » (*Exod*. XVI, 4). « En effet, Dieu fait descendre la sagesse céleste dans les « âmes nobles et désireuses de connaître les choses d'en- « haut. Mais lorsqu'elles voient et qu'elles goûtent les « effets de ce pain du ciel, bien qu'elles s'en réjouissent, « ces âmes ne savent pourtant pas dire d'où provient ce

---

(1) *De prof.*, I, 566 et *De Somnis*, I, 691.
(2) *De profugis*, l. cit.
(3) *Quis rer. div. haer.*, I, 489. Cf. *Alleg. leg.*, I, 117.

« don excellent, cette douceur. C'est pourquoi elles demandent: qu'est-ce qui est plus doux que le miel et plus blanc « que la neige? Et elles apprennent de Moïse que c'est « le pain que Dieu leur donne à manger. Et quel est ce « pain? C'est la *parole de Dieu* que chacun doit recevoir en « partage, qui illumine l'âme, et l'adoucit en rayonnant en « elle la splendeur de la vérité » (1). Telle est l'interprétation que Philon nous donne de *Exod*. XVI, 4 et 15. La lumière intellectuelle découle donc du Logos, pénètre les intelligences et les âmes, et leur donne une nourriture dont elles éprouvent les effets bienfaisants, mais sans qu'elles aient une conscience nette et claire du phénomène qui se manifeste (Interprétation de ces mots: « or les Israëlites ne savaient ce que la manne était »). C'est pour cette raison que l'auteur nous dit souvent qu'il est des âmes qui cherchent sans rien trouver, tandis que d' autres trouvent la connaissance sans l'avoir cherchée, attendu qu'elle leur a été inspirée d'en haut.

Dans une autre circonstance, et continuant sa comparaison entre le Logos et la manne, l'auteur nous dit que la manne est blanche, comme le Logos est resplendissant et rayonnant; que c'est en participant de sa vertu que l'âme s'illumine et que les ténèbres de notre entendement se dispersent; l'âme en éprouve aussitôt une joie qu'elle n'avait jamais connue. — De même que la rosée couvrait toute la surface du camp des Hébreux, ainsi le Logos se répand d'une manière ininterrompue sur toutes choses. — Plus loin, profitant de ce que la manne ressemble à un grain de coriandre, Philon s'empare d'une opinion populaire relative aux propriétés de ce végétal, et établit une nouvelle comparaison entre les

(1) *De profugis*, I, 566. Cf. *Quis rer. div. haer.*, I, 484.

propriétés du Logos et celles du κόριον. Ainsi, nous dit-il, les agriculteurs prétendent que le grain de coriandre peut germer dans la terre, quand même on le briserait en plusieurs parcelles : il en est de même du Logos, qui conserve son efficacité et produit ses effets, que nous le recevions en entier, ou qu'il ne nous soit communiqué qu'en partie. En sa qualité de raison universelle, il jette des semences spirituelles dans la raison particulière des individus. Les plus parfaits parmi les sages peuvent jouir du Logos tout entier, mais il en est qui doivent se contenter de le posséder en partie. Philon exprime cette pensée d'une manière assez peu claire ; nous croyons toutefois qu'il ne peut vouloir dire que ceci : le Logos exerce graduellement son influence bienfaisante sur les esprits des individus, selon la force plus ou moins grande de réceptivité dont ceux-ci sont doués. — Enfin, de comparaison en comparaison, notre allégoriste rapproche le terme κόριον (= coriandre) de κόρη (= pupille de l'œil) et trouve un rapport nouveau entre cette dernière et le Logos. De même que la prunelle de l'œil malgré sa petitesse peut facilement embrasser la sphère céleste dans son immensité, ainsi le Logos perçoit distinctement toute chose, et il suffit d'en posséder une partie pour pouvoir contempler et comprendre tout ce qui est digne de l'être (1). Il est évident que le Logos représente ici la raison dans le sens le plus général, c' est à dire cette raison universelle dont chaque individu possède une parcelle ou une étincelle (ἀπόσπασμα, ἀπαύγασμα). Il revêt dès lors une foule de caractères, et pour les exprimer dans son parallèle, Philon traduit le terme hébreu מָן par la particule τί, quelque chose d'indéfini, d'universel ; c'est-à-dire que la manne est

(1) *Alleg. leg.*, I, 120-123.

le symbole du λόγος γενικώτατος, ou du γενικώτατόν τι, la raison la plus universelle qui se participe à l' infinité des êtres rationnels (1).

Ailleurs, Philon nous décrit encore l'influence spirituelle du Logos sur les individus, en l'identifiant avec la Sagesse de Dieu. Il s'agit de *Deut.*, XXXII, 13: Μέλι ἐκ πέτρας καὶ ἔλαιον ἐκ στερεᾶς πέτρας. Le rocher inébranlable c'est la Sagesse de Dieu qui nourrit et instruit ceux qui désirent une nourriture spirituelle et incorruptible. Elle est la mère de toutes les créatures, et comme telle, elle dispense ses dons, c'est-à-dire qu'elle se donne elle-même; mais elle ne descend point sur ceux qui sont indignes de la recevoir, c'est-à-dire complétement dégénérés. Cette source de la sagesse coule avec plus ou moins d'intensité. Quand elle descend en nous avec lenteur, elle adoucit comme du miel, elle nous donne la douce saveur de la connaissance, et quand elle descend avec rapidité notre âme est inondée de lumière. « Cette sagesse, nous dit Philon, est ici symbolisée par « l'huile du rocher », mais ailleurs, Moïse la compare à la manne, c'est-à-dire au Logos le plus ancien et le plus universel » (2).

Mais l'homme, de son côté, doit se rendre digne d'obtenir cette lumière par l'étude et la méditation; c'est du moins ce que notre philosophe semble vouloir nous dire, lorsqu'il parle du Logos comme du refuge vers lequel les âmes doivent se hâter, afin que, puisant à cette source de la sagesse, elles obtiennent comme prix de leur course, non point un don périssable, mais la vie éternelle (3).

En effet, le Logos est le « père des méditateurs » (ἀσκητῶν). L'homme doit *émigrer* dans le pays du Logos saint, qui est

(1) *Quod det. pot. insid.*, I, 213 ss. *Alleg. leg.*, I, 82.
(2) *Quod det. pot.*, I, 213 ss.
(3) *De profugis*, I, 560.

le protecteur des ascètes, car la sagesse est le meilleur séjour des âmes qui ont été éprouvées. C'est dans la solitude et la méditation que l'âme humaine est fécondée, et qu'elle enfante de bonnes pensées, car Dieu fait pleuvoir sur elle la science véritable. — Philon nous fait mieux comprendre sa pensée en disant qu'il s'est trouvé lui-même dans des moments d'extase, où il s'est senti fortement inspiré d'en haut. Il ne conçoit point l'âme de l'ascète comme soumise à des mouvements impétueux, à la manière des Grecs, mais comme étant en repos, et jouissant des dons de Dieu avec une entière satisfaction. L'âme, en communication avec le divin vit exempte d'inquiétude, car elle est remplie de confiance. A cet égard, l'auteur nous affirme qu'il lui est souvent arrivé de se mettre au travail rempli de pensées philosophiques, avec un plan bien arrêté, mais que tout-à-coup il a trouvé son entendement vide et a dû abandonner son ouvrage, sans n'avoir rien pu produire. Tandis qu'en d'autres circonstances, s'étant mis au travail sans but bien déterminé, il s'est senti instantanément rempli d'idées: les pensées lui venaient d'en haut. Il s'est senti transporté par l'inspiration, il a tout oublié: ce qui est extérieur, le lieu où il est, ce qui est présent devant lui, ce qui a été dit ou écrit (1). Nous pouvons même mentionner une pensée que Philon nous donne comme étant le produit d'une inspiration divine qu'il a reçue. A propos de l'interprétation de *Gen.*, III, 24, après avoir mentionné quelques opinions relatives à la signification symbolique de l'épée de feu (φλογίνη ῥομφαία), Philon nous en promet une autre en disant qu'il se souvient *l'avoir entendue de son âme* qui est souvent éclairée par la divinité: ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου

(1) *De Migratione*, I, 441.

λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι. C'est alors qu'il nous dit que les deux Chérubins représentent deux Δυνάμεις divines, la *bonté* et la *puissance* (ἀγαθότης καὶ ἐξουσία), tandis que l'épée de feu est un emblème du Logos qui réunit ces deux propriétés divines en lui-même (1).

Bien que cette inspiration prophétique ne nous soit pas expressément représentée comme l'œuvre propre du Logos, — du moins le terme n'est pas employé dans les passages que nous venons de citer —, nous n'en sommes pas moins autorisés à croire que, dans la pensée de Philon, c'est bien toujours par sa raison émanée, par son Logos, que Dieu assiste le sage, le conduit dans le chemin de la vérité, et lui découvre les trésors de la vraie sagesse. Pour nous en convaincre nous n'avons qu'à confronter les effets de l'inspiration divine tels que Philon vient de nous les faire connaître, avec les fonctions spirituelles du Logos que nous avons décrites plus haut.

Telle est donc l'influence que le Logos exerce sur la vie intellectuelle de l'homme. L'humanité, dont les facultés ont été affaiblies et altérées par le mal, peut donc avec le secours du Logos divin, poursuivre sa destinée sur la terre, et vivre dans la lumière. — Mais nous n'avons pas tout dit relativement aux rapports du Logos avec la nature humaine. Nous nous sommes borné à montrer l'influence du Logos sur l'esprit et l'intelligence de l'homme. Mais l'homme possède un cœur et une volonté, c'est-à-dire qu'il n'y a pas en lui une vie intellectuelle seulement, mais aussi une *vie mo-*

---

(1) *De Cherubim*, I, 143. *De Somnis*, I, II, 692. ZELLER, ouv. cit., p. 304, 7, fait remarquer que c'est surtout pour l'interprétation du *sens profond* ou allégorique que Philon s'en rapporte à une révélation personnelle.

rale. Quelle est donc la position du Logos vis-à-vis de l'homme moral ? C'est à cette question que nous allons maintenant répondre.

§ III.

Le Logos source de la vie morale.

Nous avons vu de quelle manière notre philosophe concevait l'ordre physique ou cosmologique qui règne dans l'univers. Nous savons qu'il le regardait comme un effet de l'activité continuelle du Logos, et qu'à cet égard il envisageait ce dernier comme un principe ou une loi cosmique, une force naturelle qu'il appelle plus généralement ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, *la droite raison* de la nature. Il ne faut pas s'étonner si Philon attribue au Logos, dans ses rapports avec le monde moral, une fonction analogue à celle qu'il remplit dans le monde physique, d'autant plus que pour lui, la loi de la nature et la loi morale sont intimément unies (1). Le Logos est donc aussi, au point de vue moral, *la loi objective* de tous les êtres rationnels. Les institutions civiles des peuples, nous est-il dit, sont comme un appendice à la loi de la nature qui nous donne la connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal. Si les nations diverses sont soumises à des lois particulières, celles-ci ne sont que des commentaires de la droite raison qui est la loi universelle (2).

---

(1) Voyez *Opif. mundi*, I, 1.

(2) *De Josepho*, II, 46 : ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μιᾷ χρῆται πολιτείᾳ καὶ νόμῳ ἑνί. Λόγος δέ ἐστι φύσεως προστακτικὸς μὲν ὧν πρακτέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον. Et un peu plus loin: προςθῆκαι μὲν γὰρ οἱ κατὰ πόλεις νόμοι τοῦ τῆς φύσεως ὀρθοῦ λόγου.

L'ὀρθὸς λόγος n'est donc pas seulement une loi cosmologique, mais aussi une loi *morale*, puisque c'est par lui que nous savons ce qui est bien et ce qui est mal. Philon en effet, nous présente souvent le Logos sous ce point de vue nouveau, c'est-à-dire qu'il voit en lui le principe ou la loi dont toutes les actions morales doivent dériver, car il est la source continue des vertus (πηγὴ δὲ ἀένναος ἀρετῶν ὁ ὀρθὸς λόγος). Il nous est offert comme la loi objective que chaque homme doit pratiquer et prendre pour norme de sa vie (1), il est la voie que le sage suit sans relâche (2). C'est pourquoi Philon l'appelle aussi *Législateur* (νομοθέτης), attendu que notre loi morale, notre norme, notre principe de conduite se trouvent en lui (3). — Et maintenant, puisque le Logos, c'est-à-dire la loi morale objective, est identique à la loi naturelle, Philon reste conséquent lorsqu'il dit que le but des meilleurs philosophes a été de vivre selon la nature: τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. Et si l'on demande à Philon ce que c'est que vivre selon la nature, il répond: « c'est lorsque l'âme marche dans le sentier de la vertu, en suivant les traces de la droite raison, en se souvenant de Dieu et de ses préceptes ». Il cite l'exemple d'Abraham qui « partit ainsi que Dieu l'avait dit » (*Genèse*, XII), c'est-à-dire selon que Dieu parle. C'est ainsi que l'homme vertueux accomplit toute chose en dirigeant sa vie d'une manière irrépréhensible, de telle sorte que les œuvres du sage, on peut le dire, ne diffèrent pas des paroles divines. Aussi est-il dit (*Gen.*, XXVI, 5), « Abraham a accompli toute ma loi ». La Loi n'est pas autre chose que la parole divine (λόγος θεῖος) qui ordonne ce qu'il faut faire et interdit ce qu'il ne faut pas faire. Ainsi

(1) *De Plantat.*, I, 347. *De Mose,* I, 88. *Quod Deus immut.*, I, 280.
(2) *Alleg. leg.*, I, 108.
(3) *De Migrat. Abrahami*, I, 439. Voy. KEFERSTEIN, ouv. cit.

donc, si la parole de Dieu (λ. θ.) est loi, le sage qui obéit à la loi, agit selon que Dieu l'ordonne, c'est-à-dire que les paroles de Dieu sont les œuvres du sage (1). C'est ainsi que l'homme vertueux marche vers son bonheur, car les anciens ont soutenu que le comble de la félicité est de vivre selon la nature (2).

Cette loi rationnelle et *objective* de la nature, qui est l'expression de la volonté de Dieu, est évidemment commune à tous les hommes ; elle est un critère intérieur qui prescrit ce que chacun doit accomplir. Elle pénètre dans notre cœur, de telle sorte que, tout en étant la raison universelle, elle devient aussi notre loi morale *subjective*, inséparable de notre nature. Nous devons suivre ses inspirations si nous voulons agir selon la volonté de Dieu. — La loi morale naturelle est en nous comme une empreinte de la raison universelle, du Logos divin, c'est pourquoi Philon donne aussi quelquefois le nom d'ὀρθὸς λόγος à notre propre raison individuelle. Elle remplit en nous la fonction de père et nous conseille de suivre la nature en professant la vérité ouverte et franche (3). Ailleurs il nous dit encore, à propos de la loi mosaïque concernant les vœux que les femmes ne doivent point faire sans le consentement de leurs maris (*Nomb.* XXX), que la droite Raison de la nature (ὁ τῆς φ. ὀρθ. λ.) joue tantôt le rôle de père, tantôt celui de mari, vis-à-vis de notre âme : celui de père, en tant qu'elle a l'habitude d'engendrer de bons conseils et d'inspirer de bonnes actions qu'elle

---

(1) *De Migratione*, I, 456.

(2) *De Plantat.*, I, 337: Τὸ γὰρ ἀκολουθίᾳ φύσεως ἰσχῦσαι ζῆν εὐδαιμονίας τέλος εἶπον οἱ πρῶτοι.

(3) *De Ebrietate*, I, 362 : τοῦ μὲν οὖν πατρός, ὀρθοῦ λόγου, παράγγελμα, ἕπεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν τῇ φύσει, γυμνὴν καὶ ἀπημφιασμένην ἀλήθειαν μεταδιώκοντας.

nourrit ensuite par les pensées que la science nous offre: celui de mari, en tant qu'elle dépose dans notre âme la semence des vertus comme dans une bonne terre. — Quant à notre âme Philon la compare, tantôt à une vierge, quand elle se maintient pure de toute convoitise et de toute volupté; tantôt à une épouse, quand le Logos la féconde et la rend apte à produire de hautes pensées; tantôt à une veuve enfin, lorsque par sa vie coupable elle s'est aliéné la protection et le secours du Logos (1). Philon entend ici par λόγος notre raison personnelle qui est une image de la raison universelle et qui par conséquent doit contenir en elle une empreinte de la loi de la nature. En effet, « cette loi n'est point donnée du mortel au mortel, ni écrite sur du papyrus ou des colonnes, mais dans notre âme immortelle car elle est aussi une loi immortelle » (2). On pourrait citer d'autres passages encore, où le λόγος ὀρθός équivaut à notre raison individuelle, mais ceux que nous avons mentionnés nous suffisent. Il est souvent difficile de discerner clairement s'il s'agit de la loi morale objective ou de notre propre raison pratique, car dans les deux cas l'on mentionne le τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος. Philon ne s'inquiète guère de faire la distinction, car pour lui, notre raison est pour ainsi dire un fragment du Logos universel. Cette pensée venant à traverser son esprit, l'empêche de s'exprimer d'une manière nette et franche.

L'obéissance à la loi morale objective constitue la *vertu*. Les œuvres du sage sont des vertus. Mais l'homme peut-il accomplir la vertu, par lui-même? Non. Nous avons vu

(1) *De spec, legib.*, II, 275.

(2) *Quod omn. prob. lib.*, II, 452: Νόμος δὲ ἀψευδής, ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ὑπὸ τοῦ δεῖνος ἢ τοῦ δεῖνος, θνητοῦ φθαρτός, ἐν χαρτιδίοις ἢ στήλαις ..... ἀλλ' ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἄφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοίᾳ τυπωθείς.

dans les principes exposés plus haut, que la sensualité qui habite en la nature humaine est un empêchement, un obstacle qui gêne les mouvements de l'esprit, et que la matière a laissé en nous des traces ineffaçables d'imperfection. Il faut donc que la vertu nous soit aussi donnée et que son principe soit hors de nous. En effet, selon notre auteur, la vertu a sa source dans le Logos. Celui-ci n'est pas seulement la Loi morale universelle dont l'observance produit en l'homme la vertu, il est la vertu elle-même, le principe et la source des vertus particulières. De même que le Logos est l'idée de la sagesse, le principe de la vraie connaissance, et en même temps l'agent qui la produit en nous, ainsi il est encore l'idée ou le principe de la vertu et en même temps la source qui la fait germer chez les créatures. Nous avons dejà mentionné (*De plantat.*, I, 347) cette dernière idée, mais nous rapporterons ici un passage qui la développe *in extenso* en nous offrant en même temps un nouveau spécimen d'allégorie. *Genèse*, II, 13 et suiv. « Un fleuve sortait d'Eden pour arroser le paradis, et il se divisait en quatre fleuves etc. » — Par ces quatre fleuves il nous faut entendre les quatre principales *vertus*, savoir la φρόνησις, la σωφροσύνη, la ἀνδρία et la δικαιοσύνη. Le grand fleuve d'où ces quatre vertus découlent, c'est la *vertu générale* (γενικὴ ἀρετή) que Philon appelle la *bonté* (ἀγαθότης). Cette vertu générale prend sa source dans Eden, la sagesse de Dieu, c'est-à-dire le Logos. La vertu générale est formée selon ce dernier. Elle arrose les vertus particulières (1). En ceci Philon est conséquent avec les principes que nous

---

(1) *Alleg. leg.*, I, 56 ss. : Ὁ μὲν δὴ μέγιστος ποταμὸς οὗ αἱ τέτταρες ἀπόρροιαι γεγόνασιν, ἡ γενική ἐστιν ἀρετή, — αἱ δὲ τέσσαρες ἀπόρροιαι ἰσάριθμοι ἀρεταί.... — ἡ γενικὴ ἀρετὴ ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἐδὲμ τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τοῦτον πεποίηται ἡ γενικὴ

lui avons vu poser ailleurs. Si le Logos est l'idée des idées, s'il contient en lui les types universels, il doit aussi renfermer l'idée générale de la vertu d'où découlent les vertus particulières. Et comme le Logos comprend l'idée générale de l'intelligible et les espèces particulières de l'intelligible, il doit aussi porter en lui l'idée générale de la vertu, qui contient à son tour quatre espèces de vertus (εἴδη = κατὰ μέρος ἀρεταί).

La même allégorie, sauf quelques modifications, nous est présentée ailleurs, et à propos du même texte. Les quatre vertus sont bien aussi symbolisées par les quatre fleuves, quoiqu'elles ne portent pas le nom de ἀρεταὶ κατὰ μέρος, mais de γενικαὶ ἀρεταί. Elles dérivent bien aussi du Logos que Moïse compare, dit Philon, à une source et à un fleuve, parce qu'il laisse découler de lui-même un flot continuel de connaissances et de préceptes dont les âmes se désaltèrent et se nourrissent, mais le Logos n'est point ici comparé à Eden. Le Logos c'est le fleuve qui découle d'Eden. La comparaison est moins détaillée que dans le passage précédent, parce que l'idée que Philon veut exprimer ne l'y engage pas. Ce qu'il veut démontrer c'est que le Logos

---

ἀρετή. Τὸν δὲ παράδεισον ποτίζει ἡ γενικὴ ἀρετὴ, τουτέστι τὰς κατὰ μέρος ἀρετὰς ἄρδει.

Les quatre vertus platoniciennes sont symbolisées par quatre fleuves: Φεισών = la φρόνησις, parce que la Prudence préserve l'âme des mauvaises actions (φεισών, ἀπὸ τοῦ φείδεσθαι).

Γεών = la ἀνδρία, parce que celle-ci a son siége dans la poitrine. Or selon notre allégoriste le mot Γεών s'interprète par στῆθος ou par κερατίζων.

Τίγρης = la σωφροσύνη. Τίγρις est le symb. de la convoitise (ἐπιθυμία) contre laquelle la tempérance doit lutter.

Εὐφράτης = la δικαιοσύνη, car εὐφράτης (de פרח) indique la καρποφορία, εὐφραίνουσα; en effet, dit-il, la Justice porte des fruits et réjouit. — (Les allégories et étymologies de Philon ne sont pas toujours aussi arbitraires que celles-ci).

féconde les vertus en les arrosant (ὁ θεοῦ λόγος ποτίζει τὰς ἀρετάς), c. à d. qu'il est le principe et la source des bonnes actions (ἀρχὴ γὰρ καὶ πηγὴ καλῶν πράξεων οὑτοσί). Il est bon de noter cependant qu'il y a une différence réelle à l'égard de l'interprétation du texte, car tandis que dans *Alleg. Leg.*, I, 56 le grand fleuve symbolise la Bonté (ἀγαθότης), dans le présent passage il symbolise le Logos lui même (1).

Dans tous les cas le Logos est considéré comme la source qui donne naissance aux vertus, et comme le fleuve qui les alimente. Quelquefois Philon nous le présente comme découlant de la sagesse divine qui est sa source, et comme arrosant les plantes divines et célestes, c'est-à-dire désaltérant et rafraîchissant les âmes qui chérissent la vertu (2). C'est ainsi qu' il nous apporte le bonheur car celui-ci est identique à la pratique de la vertu. Dieu jette de cette manière la félicité dans les âmes (3), et c'est au moyen de son Logos qu'il opère cette œuvre, preuve en soit le passage suivant: Un ami de Moïse a dit (Ps. LXV, 9): « le fleuve de « Dieu est rempli d'eau ». Il ne veut certes pas parler de l'eau « ordinaire, qui coule sur la terre, ajoute Philon, mais du « Logos divin, qui plein de sagesse, se disperse et se ré- « pand partout ne laissant aucun lieu vide de sa présence... « Il est aussi écrit (Ps. XLVI, 5): « Les ruisseaux du fleuve « réjouissent la ville de Dieu ». Puisque la ville sainte où « se trouve le Temple, est éloignée de la mer et des fleuves,

---

(1) *De posteritate Caïni*, I, 250. Il n'est pas rare d'ailleurs que Philon attribue à la même expression des significations allégoriques fort diverses. Ex. le mot πηγὴ que nous venons de voir indique tantôt la *divinité*, tantôt le νοῦς, tantôt la *culture scientifique*, tantôt enfin la *bonne* ou la *mauvaise disposition*. Voy. *De profugis*, I, p. 572; cf. ZELLER, op. cit., p. 304, 1.

(2) *De Somnis*, I, II, 690: κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ λόγος θεῖος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ... κ.τ.λ.

(3) *De Cherubim*, I, 148. *Alleg. leg.*, I, III, 131.

« il est évident qu'il s'agit ici d'autre chose. En effet,
« le fleuve du Logos divin qui se déverse çà et là en di-
« vers ruisseaux, pénètre et délecte toute chose. La ville de
« Dieu, à certains égards, c'est le monde entier qui absorbe
« la coupe du divin breuvage, et qui se délectant à son
« fleuve inépuisable et ininterrompu se remplit d'allégresse.
« Dans un autre sens, la ville de Dieu c'est l'âme du sage
« dans laquelle Dieu se promène comme dans une cité (car
« il est dit: Je veux me promener en vous et être votre
« Dieu) et à laquelle il tend sa boisson sainte, sa raison.
« Quel est donc celui qui verse la coupe de la véritable
« allégresse, en qualité d'échanson et de maître des festins
« de Dieu, si ce n'est le Logos? Il n'est pas distinct du breu-
« vage, il est lui-même le vin de l'allégresse, le breuvage dé-
« licieux, l'ivresse, l'ambroisie de la joie et de la sérénité »(1).
Le Logos dans son activité transporte la divinité dans le monde moral, dans l'âme de l'homme vertueux. C'est par son moyen que Dieu habite en nous, qu'il se révèle à chacun des êtres rationnels, et leur fait sentir sa présence. Le Logos est l'ambroisie divine qui restaure les âmes, et en même temps il est l'échanson qui la communique. Il se communique donc lui-même. Cette idée ne doit pas nous étonner, elle est toute philonienne. Nous savons que le Logos est en même temps idée et force. Il est un type qui s'imprime de lui même, comme toutes les idées qui composent le monde invisible.

Le Logos, dans ses rapports avec la vie morale de l'homme, nous apparaît donc d'abord comme la loi objective qui se transforme en loi subjective, en s'imprimant dans le cœur des individus; puis, comme idée, principe et source de la vertu

---

(1) *De Somnis*, I, II, 691 ss.

et des vertus particulières. C'est de lui que toute réalité morale se développe, car c'est de lui que nous viennent les bonnes inspirations. Aussi notre auteur l'appelle-t-il quelquefois le guide de nos âmes. Tant que l'homme n'est pas arrivé à son plus haut degré de perfection, le Logos divin l'accompagne dans sa route, conformément à cette parole: « Voici j'envoie mon ange afin qu'il te garde dans le chemin » (1). Aussi longtemps qu'il vit en notre âme, nous sommes exempts de tout péché involontaire, car il nous conseille; mais s'il s'éloigne de nous, le péché reprend sa domination. Nous devons donc faire des vœux pour qu'il demeure en nous, pour qu'il nous accuse et nous juge quand nous nous écartons du droit chemin. Le Logos ἱερώτατος reçoit ici le prédicat de δικαστὴς ἔλεγχος; il se fait sentir par la voix de notre sentiment moral, de notre conscience (2). Oui, Philon le conçoit comme jouant le rôle de la conscience accusatrice qui nous reprend, nous conseille et nous encourage. C'est dans ce sens qu'il interprète deux apparitions de l'ange du Seigneur dans l'A.T.: l'une à Agar, qui fuit de devant sa maîtresse, et l'autre à Balaam qui part pour prophétiser. Pourquoi, se demande l'auteur, Agar s'enfuit-elle de la maison de Sara ? C'est par honte ou pudeur. Un ange lui apparaît, est-il écrit; cet ange c'est le Logos. Mais quelle est la valeur du terme Logos dans le passage en question? Philon explique cette apparition en disant que la fugitive est instruite par sa conscience, et qu'elle apprend de celle-ci qu'il ne suffit pas d'avoir honte, mais qu'il faut aussi allier à la pudeur la confiance, car sans celle-ci la pudeur ne serait qu'une demi-vertu. — Ici, comme dans le passage précé-

---

(1) *De Migrat.*, I, 463.
(2) *De profugis*, I, 563.

dent, le Logos est qualifié d'ἔλεγχος c. à d. d'accusateur, ce qui signifie que Philon le considère comme la conscience morale (1).

Le même genre d'interprétation est mis en œuvre pour expliquer l'apparition de l'ange à Balaam. Ce prophète est pour Philon le type de l'homme matériel et à sentiments vulgaires. Bien qu'il distingue, avec l'œil de l'esprit, l'ange du Seigneur qui s'oppose à lui, il ne veut pas reconnaître qu'il est dans la mauvaise voie, et persiste dans son impudence. En effet, dit Philon, les défauts de l'âme ne deviennent pas seulement difficiles à corriger mais incurables, dès que nous préférons nos préjugés aux avertissements de la conscience, c'est-à-dire du Logos de Dieu, de l'ange qui nous guide et éloigne les obstacles afin que nous puissions marcher sans encombre dans la grande route de la vie. (Τότε γὰρ ὡς ἀληθῶς οὐ δυσθεράπευτα μόνον, ἀλλὰ καὶ παντελῶς ἀνίατα γίνεται τὰ τῆς ψυχῆς ἀῤῥωστήματα, ὅταν ἐπιστάντος ἐλέγχου — λόγος δέ ἐστι θεῖος ἄγγελος ποδηγετῶν καὶ τὰ ἐν ποσὶν ἀναστέλλων, ἵνα ἄπταιστοι διὰ λεωφόρου βαίνωμεν τῆς ὁδοῦ — τὰς ἀκρίτους ἑαυτῶν γνώμας πρὸ τῶν ὑφηγήσεων τάττωμεν τῶν ἐκείνου, κ. τ. λ.) (2).

Nous devons donc prendre part aux dons et aux inspirations du Logos, car d'après notre philosophe, il est la vertu positive. De cette manière nous serons aussi vertueux. Si nous restons en communion avec lui nous serons λογικοί, c'est-à-dire que nous pratiquerons la vertu qui est une partie essentielle du Λόγος, mais si nous sommes ἄλογοι nous serons sans vertu et malheureux (3).

Telle est donc la fonction morale que le Logos exerce

---

(1) *De prof.*, 547. Voyez à cet égard Keferstein et Heinze, op. cit.
(2) *Quod Deus immut. sit*, I, 299.
(3) *De Cherubim*, I, 146. Voy. Heinze, op. cit.

au milieu des hommes. Il est le principe de la sagesse et de la vertu comme il en est aussi la source. Toute réalité morale et spirituelle provient du même Logos qui a été la cause de toute réalité physique et matérielle.

C'est ici que nous terminons notre étude des rapports du Logos avec l'univers. Comme on l'a vu les éléments qui constituent la théorie générale du Logos sont fort divers. Il serait facile de les assimiler à certaines données de la philosophie grecque antérieure, soit avec les doctrines platoniciennes soit avec celles des Stoïciens. Cependant pour ce qui concerne l'idée du Logos en elle-même, et le nom du Logos, on ne saurait fixer d'origine précise. Philon ne nous offre aucun témoignage spécial à ce sujet. Il se sert de cette notion et de ce terme comme de quelque chose de connu et qui existait déjà dans les esprits, ce qui fait croire généralement qu'il se basait sur des théories, qui avaient cours chez quelques *philosophes alexandrins* dont nous ne possédons pas les écrits. C'est du moins l'opinion de Zeller et de Heinze (1). Celui-ci se base sur un passage de Philon (*De Somnis*, I, 1, 638) dans lequel il est fait allusion à une interprétation, que certains allégoristes avaient antérieurement donnée, du texte: *Gen.*, XXVIII, 11: ὑπήντησε τόπῳ· ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος. Selon ces interprètes, auxquels Philon fait allusion, ὁ ἥλιος indiquerait nos perceptions sensibles, et τόπος serait le Logos divin qui nous éclaire. A ce même propos Zeller (2) fait remarquer aussi que ce Logos dont nous venons

---

(1) HEINZE, op. cit., p. 215-216.
(2) ZELLER, op. cit., V, 226, 2. (2 Edit. IV, 2, p. 332).



de parler ne peut pas être la *raison divine* dans le sens stoïcien pur, car celle-ci n'est pas distincte de Dieu. Philon l'aurait, dans ce cas, distinguée de son propre Logos qu'il venait de mentionner précisément en qualité d'hypostase divine. Or c'est ce que notre auteur ne fait pas. — Ailleurs encore (*De Somnis*, II, 691) parlant du Logos, Philon avance une opinion *déjà connue*, car il dit : μᾶλλον δὲ, ὡς εἶπέ τις (τὸν θεῖον λόγον) ὅλον δι' ὅλων ἀναχεόμενον καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος. Il faudrait, semble-t-il, en conclure que si l'idée du Logos ressort, comme on l'a souvent affirmé, de certains passages de l'A. T. (1), en d'autres termes, si la notion philonienne se retrouve aisément dans l'ancienne littérature judaïque, nous ne saurions cependant affirmer que Philon se soit uniquement inspiré des écrits de ses pères, relativement à la question qui nous occupe. Oui, la substance de la doctrine philonienne est en grande partie tirée de l'A. T. et des livres apocryphes, mais sa forme, sa structure (qu'on nous permette cette expression) est avant tout alexandrine. Il faut se souvenir que si Philon est plus juif que grec il est aussi plus alexandrin que juif.

---

(1) On se base généralement sur le דבר יהוה, sur le דבר־ de Ps. 56, 11. Cf. Jes. Sirak, 43, 23. Sap. de Salom. 18, 15 : ὁ παντοδυναμὸς λόγος.

CHAP. IV.

LE LOGOS DANS SES RAPPORTS AVEC L'ENSEMBLE DES INTERMÉDIAIRES.

L'exposition que nous venons de faire a roulé sur la notion philonienne du Logos, soit en lui-même, soit dans ses rapports avec Dieu, le monde et l'homme. Il nous reste quelques questions à examiner relativement aux rapports du Logos intermédiaire universel, avec les intermédiaires particuliers dont il est l'ensemble. Sans vouloir remonter aux sources mêmes où notre philosophe puisait ses enseignements, indiquons rapidement quels furent les résultats de l'influence étrangère. D'une manière générale ce fut surtout l'introduction de la doctrine de la Sagesse et des anges qu'il empruntait au Judaïsme, et de celle des âmes, des génies ou démons qu'il tenait des Grecs.

Nous allons donc essayer de montrer dans quels rapports se trouve le Logos avec la Sagesse (Σοφία), les Forces divines (Δυνάμεις), les anges et leurs noms divers ψυχαί, λόγοι, δαίμονες.

Philon a pris la notion de la *Sagesse* dans la littérature judaïque. Nous voyons qu'il se base sur *Prov.*, VIII, 22 : Ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με (1).

---

(1) *De Ebrietate*, I, 362. La Sagesse, nous est-il dit, a enfanté le monde; εἰσάγεται γοῦν παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον· ὁ θεὸς ἐκτήσατό με... κ.τ.λ.

C'est pourquoi Philon considère la Sophia comme la plus ancienne des créatures divines (1), exactement comme il appelle le Logos « ὁ πρεσβύτατος » dans l'exposition générale. Elle est aussi considérée comme identique à la raison divine lorsque notre auteur la compare à la tourterelle (2) qui, dans d'autres circonstances, nous est présentée comme le symbole du θεῖος λόγος indivisible (3). Dans son rapport avec Dieu, la Sagesse nous apparait aussi comme étant le *lieu* où Dieu habite, de même que le λόγος est la *maison* où Dieu dispose les conseils de son intelligence ou de sa raison (4). C'est pourquoi, voulant engendrer le monde Dieu se marie à la Sagesse (5) qui devient alors la mère de toutes les créatures (6). Toutes ces assertions, au sujet des rapports de la Sagesse avec Dieu, sont identiques à celles que Philon avançait en parlant des rapports du Logos avec l'Etre absolu. — Dieu s'unit à la Sagesse pour *penser* le monde intelligible, comme il l'a imaginé au moyen de son Logos. — Chose remarquable, en parlant de la formation matérielle du monde visible, Philon attribue aussi à la Sophia la fonction de τομεύς, qui est pourtant désignée en général comme le mode d'activité par excellence

---

(1) *Alleg. leg.*, I, II, 82: ἡ σοφία τοῦ θεοῦ — ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.

(2) *Quis rer. div.*, I, 490: τρυγόνα τε καὶ περιστεράν, τήν τε θείαν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν.

(3) *Quis rer. div.*, I, 506: περιστερᾷ μὲν, ὁ ἡμέτερος νοῦς, — τῇ δὲ τούτου παραδείγματι ἡ τρυγών· ὁ γὰρ θεοῦ λόγος φιλέρημος κ.τ.λ.

(4) *De congr. quær erud.*, I, 536: σοφία δὲ αὐλή καὶ βασίλειόν ἐστι τοῦ πανηγεμόνος καὶ μόνου βασιλέως. *Migr. Abrh.*, I. 437. τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν θεὸν οἶκον ἔχειν τὸν ἑαυτοῦ λόγον.

(5) *De Ebrie.*, 361. μητέρα (τοῦ κόσμου) δὲ τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην ᾗ συνὼν ὁ θεὸς ἔσπειρε γένεσιν.

(6) *Qu. det. pot.*, I. 201 πατέρα μὲν τὸν γεννήσαντα κόσμον, μητέρα δέ τὴν σοφίαν, δι' ἧς ἀπετελέθη τὸ πᾶν, κ.τ.λ. *Alleg. Leg.*, I. II. 75.

du Logos, puisque jamais les *puissances* divines ne reçoivent ce prédicat (1).

Dans ses rapports avec la nature rationnelle, la Sagesse nous apparait, aussi bien que le Logos, comme la nourriture de l'esprit et de l'âme. Dans un passage que nous avons cité plus haut, elle est identifiée au Logos, et trouve comme lui son symbole dans la manne du désert (2). De plus, relativement à la vie morale de l'homme, la Sagesse joue le même rôle que le Logos, c'est-à-dire que, comme lui, elle est la source des quatre vertus cardinales (3). Tous ces passages nous montrent suffisamment que pour Philon, la Σοφία des Juifs et son Λόγος sont absolument identiques. Nous ne voulons pas dire que la doctrine du Logos chez Philon ne soit que celle de la Sagesse revêtue d'un costume grec, mais plutôt que l'idée de la Sophia n'est qu'un élément étranger ajouté à la spéculation philonienne sur le Logos, comme il en a été de l'introduction de la doctrine du Verbe ou de la Parole que Philon retirait des livres de Moïse.

Nous disons donc que Logos et Sagesse sont identiques chez notre auteur; toutefois nous devons mentionner une inconséquence dans l'exposition philonienne. Le Logos nous est présenté une fois comme la source d'où la Sagesse dé-

---

(1) *De profugis*, I. 575. Le terme τομεύς. n'est pas employé mais son équivalent. σοφία..... κρίσις τῶν δλον, ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται.

(2) *Ibid.*, 566: Le pain du ciel, c'est le Logos et en même temps l'αἰθέριος σοφία cf. *Quod det. pot.*, I. 213 τὴν πέτραν ταύτην (τὴν σοφίαν) ἑτέρωθι συνωνυμίᾳ χρώμενος καλεῖ Μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον.

(3) *Alleg. Leg.*, I 56. « La vertu générale qui comprend les quatre vertus platoniciennes a sa source dans Eden (σοφία τοῦ θεοῦ). »..... ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δὲ ἔστιν ὁ θεοῦ λόγος. — Cfr. *De Somnis*, I. II. 690; *De post. Caini*, I. 550 et notre page 135 ss.

coule (1), et ailleurs il est conçu d'une manière inverse, c'est-à-dire comme ayant sa source dans la Sagesse (2). A la vérité, la contradiction n'est qu'à la surface et on la résoud de la manière suivante. Dans le premier cas, le Logos peut être appelé source de la sagesse, non pas du principe cosmique, mais de la connaissance qui nous vient du Logos, et cela sans qu'il y ait inconséquence. Du moins c'est de la sagesse qui descend du Logos dans le cœur des hommes qu'il s'agit dans le passage en question. Dans le second cas on peut raisonner ainsi. Puisque le Logos et la Sagesse sont conçus comme identiques, et qu'ils ont la valeur de force divine dans le monde, ils peuvent être échangés et employés l'un pour l'autre. En outre, si on les conçoit dans le sein de la Divinité, on les distingue *logiquement*, de sorte que si c'est de l'action propre du Logos, en tant que Logos, qu'il s'agit, c'est alors celui-ci qui émane de la Sagesse divine, et réciproquement, s'il s'agit d'une influence que la Sagesse de Dieu doit exercer au dehors du sein. de la divinité, c'est elle qui découle de la raison divine (3).

Nous ne croyons donc pas que la notion du Logos ait été pour Philon un développement de la doctrine de Jésus de Sirach ou des assertions que l'on rencontre au sujet de la σοφία dans les livres attribués à Salomon. Notre auteur trouvait cette idée dans des écrits appartenant à sa nation, il en tirait parti, sortout pour l'interprétation allégorique de certaines expressions de l'Écriture, ou pour la personnification de certaines idées auxquelles convenait mieux un sujet féminin. Aussi Heinze fait-il remarquer avec justesse (4) que

---

(1) *De profug.*, I. 560. *De Somn.*, 691.
(2) *De Somn.*, 690, et *De prof.*, l. cit.
(3) Voyez KEFERSTEIN, op. cit., 156, et HEINZE, p. 253.
(4) *Op. cit.*, 256.

la Σοφία est moins souvent mentionnée quand l'exégèse allégorique est mise de côté, par la raison que les idées purement philosophiques que notre alexandrin expose, sont ordinairement basées sur le terrain grec.

La théorie des Dynameis, par exemple, est le produit de deux écoles grecques: celles de Platon et du Portique, combinées avec des traditions juives sur les anges, ou des croyances populaires sur les âmes et les démons. Aussi l'exposition de ce grand ensemble de natures invisibles nous apparait-il d'une manière très-confuse dans les ouvrages de notre auteur.

Nous avons déjà vu comment en réunissant la théorie platonicienne des idées avec la doctrine stoïcienne des causes efficientes, Philon établissait sa notion générale des forces divines. Il nous a déjà dit aussi que Dieu s'était servi de ses intermédiaires pour toucher à la matière, qu'il s'était adjoint des coopérateurs pour créer la nature mixte de l'homme, et que par ces mêmes δυνάμεις il remplissait le monde de lui-même. Nous ne serons donc pas étonnés d'apprendre encore que Philon attribue à ces forces des caractères et des fonctions qui reviennent au Logos, car nous savons que celui-ci est rempli de forces incorporelles. Tout ce qu'il affirme de son Logos en général il peut le dire de ses forces en particulier. Ainsi, s'il nous a été dit que Dieu donne toute chose par son Logos, qui est son instrument (1), nous verrons aussi que Dieu accorde ses biens en se servant de ses δυνάμεις (2), qui lui tiennent lieu de membres (3), et que c'est par elles qu'il maintient le monde dans l'ordre préétabli, car elles sont des liens indissolubles (4).

(1) *Quod Deus immut.* I, 282.
(2) *Ibid.*, I, 284 ss.
(3) *De plantatione*, I, 337: τὸ δὲ ἡτοιμάσθαι ὑπὸ χειρῶν θεοῦ τῶν κοσμοποιῶν αὐτοῦ δυνάμεων.
(4) *De Migrat.*, I, 464. *Conf. ling.*, I, 425.

Le nombre des forces est indéterminé; toutefois Philon essaie de les classifier. Mais ces classifications sont très-peu constantes. Nous n'en mentionnerons que quelques-unes, qui ont rapport avec le Logos. Les deux Forces principales de Dieu sont la *Bonté* et la *Puissance* (ἀγαθότης καὶ ἐξουσία), le Logos se tient au milieu (1). Dans d'autres passages c'est Dieu lui-même qui se tient entre les deux forces principales; le cas est plus fréquent. Quelquefois Philon mentionne trois forces primordiales, qu'il considère comme voisines de Dieu. Il voit dans cette expression « κύριος θεὸς αἰώνιος » trois puissances divines. Dieu est κύριος en sa qualité de *maître* de l'univers; il est θεὸς en tant que *créateur* des choses; il est αἰώνιος enfin, car il est *conservateur éternel* de ses actes de bienfaisance (2). Ailleurs cette classification est encore modifiée. Lorsque l'âme est éclairée par Dieu, nous dit Philon, elle voit trois images du même sujet. L'une est l'image du sujet lui-même, c'est-à-dire de Celui qui est, tandisque les deux autres n'en sont que les ombres. Ce sont: la force *créatrice* (ποιητική) et la force *royale* (βασιλική). Par la première Dieu est créateur, et par la seconde il est roi. La première s'appelle aussi εὐεργετή ou θεός, la seconde ἀρχική, ou κύριος. Celui qui se tient entre ces deux puissances se présente à l'âme humaine tantôt comme une seule image, tantôt comme trois images. Comme une seule: quand l'âme purifiée a surmonté toute idée de nombre, même le binaire, pour se concentrer en cette seule unité, simple et pure, qui n'a besoin de rien. Comme trois: quand l'âme non initiée encore aux grands mystères, ne se meut que dans les régions inférieures, et ne peut saisir Celui qui est, sans le concours d'un autre élément

---

(1) *De Cherubim*, I, 144. *De plantat.*, I, 342. *De Somn.*, I, 645, etc.
(2) *De plantat.*, I, 342. *De Abrah.*, II, 2.

sorti de lui. Cette seconde manière de voir, nous dit Philon, n'est pas étrangère à la vérité, mais la première est la vérité même (1). Les degrés par lesquels on arrive à la connaissance de Dieu sont mieux indiqués encore dans le passage suivant. Le nombre des villes de refuge est de six. Philon découvre plusieurs raisons en faveur de ce nombre. La principale consiste en ce qu'il y a aussi six forces divines primordiales. La plus grande ville, la métropole, représente le Logos qui est notre principal refuge; les six autres sont les *puissances* de Dieu: ἡ ποιητική, ἡ βασιλική, ἡ ἵλεως, ἡ νομοθετική, ἡ προστακτική, ἡ ἀπαγορευτική. Elles ont le Logos pour chef et gouverneur. C'est à lui que nous devons aller pour puiser la connaissance. Mais que celui qui ne peut aller jusqu'au Logos, s'arrête à la force créatrice, alors il aura une notion du créateur et il l'aimera après avoir vu ses œuvres. S'il ne peut arriver jusque-là, qu'il se tienne à la Puissance royale, à la législatrice, ou aux autres. — Philon continue la comparaison. De ces six villes de refuge il en est trois au delà, et trois au deçà du Jourdain; celles qui sont au delà représentent le *Logos*, la *Créatrice* et la *Royale*. Elles ont le monde entier comme champ d'activité. Les autres qui sont situées au deçà du Jourdain: la Puissance ἵλεως, la νομοθετική et la προστακτική, ont des rapports plus directs avec nous, car c'est à nous que Dieu est *propice*, c'est à nous qu'il *commande* ce qu'il faut faire, et qu'il *défend* ce qu'il ne faut pas faire (2). Ainsi donc, bien que les forces

---

(1) *De Abrahamo*, II, 18 ss.

(2) *De profug.*, I, 560 ss. Cf. *In exodum*: Sermo II, 68: « Primus « est Ens... Deinde Entis Verbum... Ex Ente vero Verbo scaturiunt « ambae virtutes. Una est *creativa*, secundum quod posuit omnia et « ornavit artifex; is *Deus* appellatur. Altera *regia*, secundum quod « princeps est factorum a creatore; is vocatur *dominus*. Ex his duabus « virtutibus germinant aliae. Quoniam germinat apud creativam *pro-*

qui entourent Dieu comme sa cour soient infiniment nombreuses, Philon, comme on le voit, n'en accentue que quelques unes, et les met en relief. Le Logos est considéré comme le prince, le guide, le nocher et le *cocher* des forces divines. Il est la métropole qui domine sur les autres villes. Il constitue, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, l'unité des puissances de Dieu. Il est la puissance ou la force la plus universelle, comme il est l'idée la plus universelle. Il est la force des forces tout aussi bien que l'idée des idées. — Les forces divines lui sont subordonnées; elles agissent sous son égide, car elles sont des parties de la raison universelle. C'est aussi pour ce motif qu'elles agissent, non pas sans but et aveuglément, mais rationnellement (1). Les δυνάμεις sont donc les natures invisibles du premier ordre. Et, quoiqu'il y ait parmi elles des distinctions de rang, quoique les unes nous soient présentées comme subordonnées aux autres, elles ont pourtant une habitation commune: le Monde-idéal, qui consiste en idées et en forces (2).

Mais à cette catégorie d'êtres invisibles Philon en ajoute une autre: celle qui constitue la sphère des anges ou des Logoi. Nous avons déjà dit (p. 58 ss.) que ces natures constituent un élément étranger à la spéculation philonienne. Toutefois, comme elles sont mentionnées dans l'enseignement de Philon, nous

---

« *pitia*, cujus nomen est proprium *benefica*; apud vero regiam *legis-* « *lativa* cui nomen datur conveniens *percussiva.* » *De Mut. nom.*, I, 581. *Quis rer. div.*, I, 496.

(1) Cf. HEINZE, *op. cit.*, 249 ss. Il nous est fait remarquer, et cela avec justesse, que si Philon a traité la théorie des Forces divines *à côté* de celle du Logos (quoique Forces et Idées fussent identiques et par conséquent impliquées dans le Logos) c'est que ces termes de λόγος ou de ἰδέαι n'exprimaient pas d'une manière assez manifeste la vie et le mouvement. Il devait donc accentuer la notion des Forces *contenues* dans le Logos.

(2) *De Conf. ling.*, I, 431.

devons aussi en tenir compte. C'est ici la partie la plus négligée de l'ensemble des doctrines de notre auteur. L'admission de ces nouveaux médiateurs entre Dieu et l'homme ne lui était pas absolument nécessaire, mais utile. Il s'est servi, comme de coutume, de ces éléments indépendants de son travail spéculatif, pour satisfaire à certaines exigences, non pas proprement de son système, car la notion du Logos et des Forces suffisait pour établir le rapport *médiat* entre Dieu le monde et l'homme, mais pour satisfaire aux exigences de l'interprétation de l'Ecriture, dans laquelle la doctrine des anges est enseignée. Il est donc fort difficile de combiner cette nouvelle théorie avec celle du Logos et des Forces, car Philon lui-même ne concevait pas d'une manière fort claire les rapports qui devaient les unir. Ainsi, tantôt les anges et les Logoi sont identifiés, et localisés non pas dans le monde idéal, mais dans les airs, tantôt les Logoi ne sont conçus que comme de pures idées ayant par conséquent leur siége dans le Logos-monde intelligible. Citons quelques passages : « Ce que les philosophes grecs appelent génies (δαίμονες) Moïse a l'habitude de l'appeler *anges* (ἄγγελοι). Ce sont des âmes (ψυχαί) qui voltigent dans les airs. L'univers est peuplé d'êtres vivants, pourquoi trouverait-on absurde que l'air, qui est le principe vivifiant par excellence, en soit aussi rempli? D'entre ces âmes, les unes descendent pour s'unir à des corps mortels, mais d'autres n'en approchent jamais, car elles sont d'une nature plus sublime ; elles méprisent les choses terrestres ; elles sont, pour ainsi dire, les yeux et les oreilles du grand Roi. Elles portent les ordres du Père aux enfants, et les prières des enfants au Père (1). Les anges sont les âmes

(1) *De Gigantibus*, I, 263 ss. Ψυχαὶ δέ εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι... ... καὶ γὰρ οὗτοι ψυχαὶ ὅλαι δι' ὅλων ἀκήρατοί τε καὶ θεῖαι... *De Somnis*, I, 642.

les plus pures qui planent dans les airs (1). Ils sont appelés à tenir lieu de magistrats et de serviteurs du grand Dieu (2). Les biens supérieurs sont dispensés aux hommes par Dieu lui-même, et les biens secondaires par ses anges et ses Logoi (3). On ne peut percevoir ces natures au moyen des sens, car elles sont spirituelles et invisibles (4). Telle est la nature des anges, et telles sont les fonctions qu'ils remplissent entre Dieu et la créature. — Mais ils jouent encore un autre rôle : ils guident les pensées des hommes et les accompagnent pendant leur vie. Dans cette nouvelle fonction les anges sont assimilés aux Logoi: ὁ δὲ ἑπόμενος θεῷ, κατὰ τἀναγκαῖον συνοδοιπόροις χρῆται τοῖς ἀκολούθοις αὐτοῦ λόγοις, οὓς ὀνομάζειν ἔθος ἀγγέλους· λέγεται γοῦν ὅτι Ἀβραὰμ συνεπορεύετο συμπροπέμπων αὐτούς. (5). Quand l'âme s'élève dans des régions célestes et divines, elle est fécondée par les archétypes incorporels, et les rayons de la source rationnelle l'éclairent ; mais quand l'âme se stérilise et qu'elle descend de ces sphères élevées, elle est éclairée par les images de ces archétypes ou rayons divins, c'est-à-dire par les Logoi immortels, que l'on appelle ordinairement *anges* (6). Faisant allusion à l'échelle du songe de Jacob, par laquelle les anges montaient et descendaient, Philon nous dit encore que les Logoi ou anges montent par l'échelle de notre être intérieur, afin d'alimenter notre esprit (7).

---

(1) *De plantat.* I, 331 ss. *De conf. ling.*, I, 431. *De Somnis*, I, 641.
(2) *De profugis*, I, 577. *De Somnis*, I, 649, etc.
(3) *Alleg. leg.* I, II, 122: ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι, τὰ δεύτερα δὲ τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ.
(4) *Fragm. Ioh. Damasc.*, Mang. II, 656.
(5) *De Migrat. Ab.*, I, 463. *Conf. ling.*, I, 409.
(6) *De Somnis*, I, 638: ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορῇ ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.
(7) *Ibid.*, I, 643, 683.

Ailleurs les λόγοι sont identifiés avec des idées, tout en recevant encore l'épithète d'ἄγγελοι, ou d'âmes. Ainsi, lorsque Jacob arrive au lieu divin c. a. d. au Logos (plus haute sphère de la connaissance divine), il nous est dit que ce Lieu divin (θεῖος τόπος) est rempli de Logoi immortels, et Philon ajoute immédiatement: ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. Quoique les λόγοι portent ici le nom de ψυχαί, ils n'en sont pas moins considérés comme des idées, puisque le *lieu divin* où Jacob est arrivé, ne fait qu'indiquer le degré le plus élevé de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu (1). — Les Logoi ont le Logos pour père, ce qui signifie qu'ils rentrent dans la catégorie des prototypes dont le Logos est la totalité. Quelques-uns d'entr'eux sont chargés de présider et de veiller aux choses de la nature (2), d'autres éclairent l'intelligence du sage qui recherche Dieu (3). Les Logoi sont donc considérés sous des aspects divers; ils sont anges, génies, âmes, idées, etc. — Par leur nature spirituelle et rationnelle ils doivent, de même que l'âme humaine, faire partie de la raison universelle, et par conséquent participer du Logos. Il est impossible de fixer les rapports de ces êtres avec le Logos divin, si ce n'est dans un sens très-général, car Philon lui même ne les concevait pas clairement; preuves en soient les nombreuses divergences et contradictions dont cette doctrine est remplie.

C'est ici que nous achevons nos remarques relatives aux rapports du Logos avec l'ensemble des intermédiaires divins.

---

(1) *Ibid.*, 640. Ailleurs: *De Conf. ling.*, I, 409: ils sont considérés comme anges et paroles en même temps. « Les habitants de Sodome jurent par les œuvres et logoi de Dieu: οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους ». Il ressort de la liaison des λόγοι avec ἔργα que l'on doit entendre par λόγοι des paroles.

(2) *De Somnis,* II, 683 (πατὴρ λόγων ἱερῶν; ἐπίσκοποι, ἔφοροι).

(3) *De posteritate Caïni,* I, 229.

Nous n'avons insisté sur la notion de ces derniers qu'en tant qu'elle pouvait ajouter certains éclaircissements à l'idée générale du Logos philonien.

Nous terminons en même temps notre étude. Il ne nous reste qu'à récapituler, dans notre conclusion, les points principaux de la doctrine que nous avons exposée, et à ajouter quelques mots relativement à une question qui, à proprement parler, ne devrait pas se poser, mais que nous ne pouvons toutefois passer sous silence, vu qu'on l'a souvent considérée comme fort importante, surtout dans le camp des théologiens: nous voulons parler de la question de la *personnalité* du Logos philonien. Les observations que nous ferons à ce sujet ne nous occuperont pas longtemps, et traiteront surtout de l'histoire des opinions émises par divers historiens de Philon.

CONCLUSION

L'ensemble de la doctrine philonienne du Logos peut se résumer dans les traits suivants. Le Logos de Philon est d'abord la *raison pensante* de Dieu concevant les idées-types du monde sensible, l'ensemble de ces idées mêmes, la *totalité des prototypes divins*, et par conséquent *l'idée la plus universelle*, le type le plus générique à l'image duquel notre monde visible a été créé. Le Logos exprime ensuite l'activité de Dieu dans le monde, c'est-à-dire qu'il est *l'organe* au moyen duquel Dieu sort de sa transcendance, et à cet égard il est aussi considéré comme la *parole* qui manifeste la raison divine. Il est *l'organe créateur* en tant qu'il porte en lui les types et les forces qui s'impriment dans la matière, et en tant qu'il organise le Chaos en distinguant les éléments et en les répartissant avec ordre. Outre cette fonction qu'il remplit à l'égard de la matière, le Logos reste le conservateur du monde créé en sa qualité de *force vitale* qui pénètre toute chose, qui dirige tout, qui réunit en elle toutes les autres forces, qui est l'âme du grand tout, le *lien indissoluble* qui retient les éléments à leur place

respective, la *loi immuable* selon laquelle les phénomènes de la nature se manifestent, en un mot, l'harmonie du monde entier, soit au point de vue physique soit au point de vue moral. C'est pourquoi le Logos n'est pas seulement une loi cosmique mais la *loi universelle* de l'ordre moral, la Providence ou, selon une conception modifiée, le *destin.*

Dans ses rapports avec le Microcosme, il remplit des fonctions analogues. Il est le type particulier de l'âme et de la raison humaine comme il est le type universel du monde. Les âmes humaines sont même des parcelles de la grande âme du grand tout, c'est-à-dire du Logos; aussi il nous apparait en même temps comme *loi morale objective* et comme la loi morale *subjective* qui règne dans la conscience et qui nous donne la notion du bien et du mal. Il est l'idée et la source de la sagesse, l'idée et la source de la vertu, c'est-à-dire qu'il est la sagesse et la vertu divines, et qu'il les inspire de lui-même aux hommes, en *se participant* à eux.

Considéré dans ses fonctions diverses, le Logos reçoit aussi diverses dénominations. Ainsi, en sa qualité de monde invisible conçu dans la pensée divine, il est appelé la *première créature* de Dieu, mais il n'est ni créé comme nous ni inengendré comme le Père de toutes choses; il est le *Fils de Dieu.* — En tant qu'il représente les attributs divins que nous pouvons concevoir par la contemplation de la nature créée, il est désigné comme étant *l'image, l'ombre, le second Dieu, le Dieu des imparfaits, l'interprète* du premier Dieu qui est l'Etre absolu. En sa qualité d'organisateur de la matière il est appelé *créateur* ou *démiurge*, et, comme conservateur et gouverneur du monde et de l'homme, il prend le nom de *vicaire* ou de *remplaçant* de la Divinité. Il est le *souverain sacrificateur, l'échanson* qui verse la coupe divine de l'immortalité dans les âmes. Il est l'*intercesseur* ou le *prieur* en tant qu'il présente à Dieu les

prières de ses enfants. Dans sa fonction de loi morale et de conscience humaine, il est l'*ange* ou *l'archange* qui nous guide et qui nous garde ; il est l'organe des théophanies, *le conducteur du peuple d'Israël* dans son histoire, *la colonne de nuée* qui protège la nation élue, l'ange destructeur de Sodome et de Gomorrhe, etc. etc.

Ainsi considéré, dans sa nature et ses fonctions, il nous apparait sous deux points de vue bien distincts, à savoir : comme *force divine impersonnelle* d'un côté, et comme *hypostase personnelle* de l'autre. En effet, il est impossible de lui attribuer la personnalité quand on nous le présente comme la raison divine imaginant les idées, ou bien comme le genre universel (1) contenant en lui tous les genres et espèces d'idées, comme force divine universelle qui contient en elle toutes les forces particulières, comme loi physique ou loi morale, et enfin comme la raison universelle dont chacune des nôtres est une partie. Un ensemble d'idées ou de forces, ne peut constituer une personne dans le sens que l'on attribue aujourd'hui à ce terme. — Une âme ou une raison universelle qui forme une totalité d'âmes ou de personnes, ne peut être conçue elle-même comme une personne, d'autant plus que Philon considère quelquefois cette participation de nos âmes au Logos, dans un sens qui se rapproche du matérialisme. « Ce que Dieu a soufflé dans l'homme formé de la terre (*Gen.*, I), nous dit l'auteur, n'est autre chose, que son esprit divin qu'il établit dans la nature humaine comme dans une colonie, afin de rendre l'homme immortel en lui donnant une âme immortelle (2) ». L'homme serait ἄλογος si Dieu n'avait soufflé en lui la force de la vie véri-

---

(1) γενικώτατον.
(2) *De Opif. M.*, I, 32.

table (δύναμις ἀληθινῆς ζωῆς) (1). Or, cet esprit de Dieu, Philon nous le présente souvent comme une substance éthérée, quelquefois même comme un cinquième élément (2), d'où les âmes ont été tirées. — Si nous rapprochons ces assertions sur l'âme substantielle, éthérée et ignée, de celles qui nous présentent l'âme humaine comme un ἀπαύγασμα ou ἀπόσπασμα du Logos, nous verrons que celui-ci doit aussi être conçu, jusqu'à un certain point, substantiellement (3). Les âmes sont donc en communication *nécessaire* avec lui, et dans un rapport *substantiel* de parenté. Cette théorie n'est pas favorable à l'idée de la personnalité du Logos. — On nous dira que cette doctrine n'est pas constante chez Philon, et que celui-ci soutient deux opinions différentes relativement à la provenance des âmes, l'une faisant de l'âme une partie du Logos, et l'autre, une simple image de celui-ci. C'est vrai; toutefois nous devons tenir compte de ces deux notions, dans la question qui nous occupe, et montrer que Philon n'a pas toujours conçu son Logos comme une personne, puisqu'il le considère souvent comme un ensemble de personnalités, c'est-à-dire une âme universelle composée d'une infinité d'âmes particulières.

Mais, d'un autre côté, le Logos nous est véritablement présenté comme une hypostase personnelle distincte, lorsque des fonctions particulières et des dénominations comme celles que nous avons énumérées il y a un instant, lui sont attribuées. Nous nous trouvons donc en face de deux séries de notions appliquées au même être ou au même objet,

---

(1) *Alleg. Leg.*, I, 49.

(2) *Quis rer. div. haer.*, I, 480. *Cf.* 514. *Qu. Deus immut.*, I, 279.

(3) *Cf.* les passages *De Sac. Abel*, I, 174, et *De Cherubim*, I, 144 où le Logos est appelé ὀξυκινητότατον καὶ θερμὸν, ou bien, ἔνθερμον καὶ πυρώδη.

notions évidemment contradictoires, qui doivent logiquement s'exclure les unes les autres. Le même contraste s'est généralement manifesté à la plupart des écrivains qui se sont occupés de Philon. *Mangey*, *Carpzov*, *Ballenstedt*, *Grossmann*, *Ritter*, *Dähne*, n'y ont vu toutefois qu'une hypostase douée d'une force illimitée de déterminations; mais, d'autres esprits ont essayé de se rendre compte du contraste que nous venons de signaler. — On a dit (1) qu'il était impossible de faire la synthèse et de ramener à l'unité ces deux manières de concevoir le Logos, et l'on a recherché historiquement les causes de cette contradiction que Philon portait dans son esprit. On les a trouvées dans l'esprit même de l'époque. Il serait arrivé à Philon ce qui peut nous arriver tous les jours, c'est-à-dire de concilier dans notre pensée des éléments qui ne vont pas ensemble, et de les unir cependant, en se basant sur le fait que l'opinion publique les admet ainsi réunis. Philon aurait trouvé l'idée d'un Logos personnel chez ses contemporains et l'aurait assimilée avec sa notion *fondamentale* du Logos impersonnel en combinant les enseignements mosaïques avec les théories de Platon. — On a soutenu aussi que, pour bien apprécier la spéculation philonienne, il fallait s'en tenir à la notion fondamentale du Logos, c'est-à-dire le considérer avant tout comme la force spirituelle et impersonnelle de Dieu, comme une puissance divine qui crée, anime et gouverne tonte chose; puis, regarder comme des inconséquences du système, les assertions philoniennes qui nous présente le Logos comme une personne (2). — On a essayé encore de concilier les deux éléments contradictoires de la notion philonienne du Logos

---

(1) GFRÖRER, *Kritische Geschichte des Urchristenthums*. T. I, 300 ss.
(2) A. MAIER, *Comment. zu Ioh.* I, 118.

en se basant sur le principe suivant. Si le Logos de Philon est toujours *un* et toujours le même (ce que l'on doit pourtant admettre quoiqu'il soit envisagé à divers points de vue), il faut aussi que sa personnalité puisse être conciliée avec toutes ses significations. S'il n'en est pas ainsi, il faut croire que les expressions qui indiquent une personnalité du Logos ne doivent être interprétées que dans le sens d'une *personnification* (1).

Comme on le voit, l'on affirme d'abord l'impossibilité d'une conciliation entre les deux termes, puis on taxe d'inconséquence le côté impersonnel du Logos, et enfin l'on essaie de ne considérer le Logos que comme une personnification. Dans les deux derniers cas on sacrifie un côté de la doctrine à l'autre. Telles sont les conclusions de *Gfrörer*, *Maier* et *Dorner*. — Quant à *Keferstein* (2), qui énumère et discute, avec une profondeur généralement incontestable, les nombreux passages qui parlent du Logos comme d'une personne, il se voit obligé d'admettre la personnalité de ce dernier à cause de l'importance qu'il attache à certains textes de notre auteur, entr'autres: *Alleg. Leg.*, III, 93 (Edit. de Francf. 1691) *Quis rer. div. haer:* 509. *De Somm.*, I, 585. *De vita Mosis*, I, 612. Il sacrifie ainsi le côté impersonnel du L. à l'autre. *Bucher* (3) veut concilier les deux éléments contradictoires, mais il est obligé de se faire une théorie propre, théorie qui ne cadre pas avec les données générales de Philon. Voici sa conclusion: « Considérant que les deux facteurs hu-

---

(1) DORNER, *Entwickelung der Lehre v. d. Person Christi* (I, 33). *Cf.* KAHNIS, *Dogmatik*, I, 316 (ed. 1861). GIESELER, *Kirchengeschichte*, I, 1.60, dit que le monothéiste Philon ne devait pas concevoir le Logos comme hypostatiquement séparé de Dieu, mais que le Logos c'est Dieu lui-même, considéré dans les *idées* et les *forces* seulement.

(2) KEFERSTEIN, *op. cit.*, passim.

(3) BUCHER, *Philonische Studien*, *passim*, surtout p. 43, 44.

mains (νοῦς, αἴσθησις) et les rapports qui les relient, trouvent, selon notre philosophe, leur manifestation extérieure chez deux *personnes :* Adam et Eve (1); considérant que les modifications et les degrés de culture de l'âme humaine trouvent leur réalité manifestée dans les *patriarches* (2); considérant que le plus haut degré de l'esprit humain et la puissance prophétique se présentent sous une forme visible dans la *personne* de Moïse (3); considérant enfin, que les déterminations de l'essence divine dans son activité extérieure par les Forces, paraissent visiblement dans des êtres *personnels*, c'est-à-dire *les anges* (4); on doit en conclure que l'activité divine (et tout ce qui s'y rapporte d'une manière générale), *doit aussi se rattacher à une hypostase personnelle*, au Logos, qui plane au-dessus de tous les anges, au-dessus de toutes les grandes figures historiques, tout en étant avec cela le type de l' humaine espèce et le second Dieu. » — La théorie est ingénieuse mais elle n'est pas assez philonienne; elle a des points d'attache avec les enseignements de notre auteur, mais elle ne tient pas compte de l'ensemble du système. Du reste l'idée de Bucher est entièrement basée sur la théorie du λ. ἐνδιάθετος et προφορικός qui est contestable. Pour lui, tout dans le système de Philon est ἐνδιάθετος ou προφορικός; pour tout il y a un sens caché et un sens extérieur. Il y a du vrai en cela; mais, pour que les conclusions que l'on tire de ce fait fussent justes et eussent de la

(1) *De Cherubim*, I, 149. Bucher se base sur la signification symbolique d'Adam et d'Eve, qui sont des τρόποι ψυχῆς (Bucher, 14).

(2) *De Migrat. Abrah.*, I, 11 ss. Abraham est un τρόπος ψυχῆς; ainsi que Sarra, Rebecca, Joseph, etc., etc. (*ibid*).

(3) Moïse est le λόγος προφήτης, le point lumineux de l'esprit humain (p. 17).

(4) Bucher (17) se base sur l'identification des ἄγγελοι et des δυνάμεις que Philon effectue souvent.

valeur, il faudrait que les significations allégoriques, données par Philon aux personnages historiques, fussent constantes. Or ce n'est pas le cas. D'ailleurs qu'Adam, Eve, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, soient conçus par Philon comme représentant chacun une idée, tout en restant des personnes, cela ne prouve pas que le Logos soit en même temps une idée et une personne, car si les premiers sont des personnages historiques, le Logos n'est qu'un personnage issu de la spéculation philonienne. En outre, comment combiner les fonctions réelles du Logos avec l'idée que les personnages historiques représentent d'une manière inconsciente ? De quelle manière concilier l'idée que le Logos est une nourriture que Dieu participe aux âmes, avec les τρόποι ψυχῆς représentés chez les patriarches ? — Enfin Bucher, comme beaucoup d'autres, veut voir une personnalité dans le Logos parce que celui-ci est appelé ange, et considéré comme tel ; mais, pour que ce raisonnement fut logique, il faudrait que Philon eût toujours considéré les anges, et même « l'ange du Seigneur », comme des personnes. Ce n'est pas le cas non plus. Les anges sont quelquefois conçus comme de pures idées, et l'ange du Seigneur en particulier, comme la conscience individuelle qui juge et réprimande.

Heinze (1) admet bien aussi une certaine personnalité du Logos philonien, mais il fait remarquer avec beaucoup de raison que notre philosophe ne se posa jamais cette question, et il ajoute avec Zeller (2), que l'idée de personnalité n'est pas une idée connue ou claire aux philosophes de l'anti-

---

(1) *Op. cit.*, p. 291 et suiv.

(2) ZELLER, *op. cit.* 317, 4, 329 ss. L'idée de Zeller, relativement à la question qui nous occupe, est que Philon n'ayant pas une idée claire de la personnalité pouvait laisser subsister dans son système les deux éléments contradictoires que nous avons mentionnés, sans remarquer le

quité, attendu qu'ils n'ont pas même un terme pour la désigner.

Il semble donc que l'on ne devrait pas non plus questionner Philon sur une notion qui est étrangère à son cercle d'idées. Mais c'est précisément parce que l'idée de personnalité n'existe pas dans son esprit que nous pouvons concevoir qu'il ait admis dans son système deux séries d'éléments qui paraissent si contradictoires à ceux qui sont habitués aux idées modernes. Et non-seulement cela : nous affirmons même que Philon *devait* admettre un Logos et des intermédiaires personnels et impersonnels en même temps, s'il voulait être un peu conséquent avec ses principes. — En effet, nous avons établi que le système entier de Philon repose sur un dualisme très-multiple de Dieu et de la matière, du fini et de l'infini, du parfait et de l'imparfait, du créé et de l'incréé, du souverain bien et de la nature morale mixte ; nous savons que le Dieu de Philon ne peut avoir de contact immédiat avec la matière qui est indigne de lui, et qu'il ne peut exercer n'importe quelle activité dans l'univers d'une manière directe. Nous avons montré, d'un autre côté, que l'homme tel que Philon le conçoit, est une créature si faible qu'il ne peut supporter l'activité immédiate de Dieu ni espérer vivre en communion directe avec lui, par le fait que la nature humaine est corrompue et mauvaise. Dès lors, si l'on a introduit des intermédiaires qui mettent Dieu en relation *médiate* avec la matière, le monde, et l'homme, ces mêmes intermédiaires ne doivent pas être conçus simplement comme des propriétés ou puissances divines, autre-

---

contraste qu'ils présentent, d'autant plus que les intermédiaires conçus dans ce double sens, satisfaisaient mieux aux exigences de leurs fonctions. C'est la même idée que nous développons ici, en nous basant sur les principes philoniens exposés dans notre première partie.

ment le rapport immédiat se rétablit, ce qui est contraire aux principes de Philon. — Si Dieu ne veut pas toucher à la matière il faut décidément que les natures qui opèrent à sa place ne soient pas une partie intégrante de son être; si Dieu doit rester transcendant et ne pas se mêler à l'univers il faut que l'instrument qu'il a choisi pour diriger toutes choses en son nom, soit distinct et séparé de lui; si Dieu veut que l'homme conserve sa dignité spirituelle et morale, s'il veut le préserver de la perdition et de la ruine totale, et cela sans se mettre en relation avec le mal, il faut bien que le médiateur, qui est en jeu, soit distinct du Dieu transcendant, afin que la haute pureté divine n'en reçoive aucune atteinte.

D'autre part, si le Logos (qui reste pourtant toujours le même bien qu'*émané* de Dieu) est la raison divine créant le monde; si les idées qu'il contient sont les pensées divines, le Logos, totalité de ces pensées, devra nécessairement être considéré comme une portion de l'essence divine, car les pensées divines sont raison et sagesse de Dieu. S'il nous est dit, en outre, que Dieu est immanent dans le monde, qu'il *est* dans le monde, par son Logos et ses Forces, et qu'il pénètre toute chose par sa raison, il est nécessaire que cette Raison divine et ces Forces, qui se manifestent dans la nature, soient aussi comprises comme des propriétés ou attributs de Dieu, qui transportent *réellement* le divin dans l'univers. Si le Logos et les Forces divines sont appelés à jouer le rôle de médiateurs entre Dieu et les êtres créés, il faut que les agents qui remplissent cette fonction soient identiques aux deux termes opposés qu'il concilient, afin que la médiation soit réelle et efficace, c'est-à-dire qu'ils doivent être en même temps des propriétés divines ét des Forces agissant dans le monde (V. *Zeller*, V, 331). Enfin, si le sage doit vivre en communion avec le divin, si son esprit et son cœur

doivent être nourris de la sagesse divine, il faut que le Logos qui la donne et qui *se donne* lui même, soit la sagesse divine véritable, c'est-à-dire un attribut de la Divinité.

Les principes philoniens réclament donc que les intermédiaires divins soient en même temps des *hypostases* et des *propriétés* ou attributs de l'Être suprême. C'est évidemment une contradiction; notre tâche n'était pas de la faire disparaître, mais de l'accentuer, en constatant que toute la doctrine philonienne se meut entre ces deux antinomies. Il est dès lors impossible d'établir la thèse de la personnalité du Logos, qui d'ailleurs sort du domaine intellectuel de notre philosophe. Le but unique de Philon était de rendre possible l'union de Dieu avec la créature; la doctrine du Logos et des intermédiaires qu'il embrasse, semblait propre à satisfaire son esprit, aussi l'a-t-il introduite dans son système sans trop se préoccuper de la rigoureuse unité de ses enseignements.

